

VISIT...

LANZAROTE
Caliente.COM

ВВЕДЕНИЕ В МЕТАФИЗИКУ

Перевод с немецкого Н. О. Гучинской

Перевод сделан с издания: Martin Heidegger, Einführung in die Metaphysik — Gesamtausgabe. II. Abteilung: Vorlesungen 1923— 1944. Band 40. — Vittorio Klostermann. Frankfurt am Main, s. a.

СОДЕРЖАНИЕ

От составителя (Н.А.Печерская)

Первая глава

Основной вопрос метафизики

§ 1. Вопрос по чину первый, поскольку он самый обширный, глубокий и изначальный: «Почему вообще есть сущее, а не наоборот — ничто?»

§ 2. Вопросание первого по чину вопроса как философия. Два лжетолкования сущности философии

§ 3. Начало вопрошания о сущем как таковом в целом у греков под ключевым именованием φύσις

§ 4. Первый по чину вопрос как основной в метафизике. Введение в метафизику как введение в вопрошание основного вопроса. Нарочитая двусмысленность названия лекции

§ 5. Развертывание вопроса «Почему вообще есть сущее, а не наоборот — ничто?»

а) Вопросительная установка как любознательность

б) Языковая оправа вопросительного предложения. Разрез в вопросе и сомнение по поводу «а не наоборот — ничто»

в) Языковая оправа вопроса как уважение традиции

§ 6. Вопрос о бытии и «логика». Истинное говорение о ничто в мышлении и поэзии

§ 7. Пояснение сокращенного вопроса в отличие от полного. «А не наоборот — ничто» делает сущее зыбким

§ 8. Вопросание как раскрытие области действительной вопросительности сущего: его колебание между небытием и бытием

§ 9. Двойное значение слова «сущее». Кажущаяся ненужность различения

МАРТИН ХАЙДЕГГЕР

**ВВЕДЕНИЕ В
МЕТАФИЗИКУ**

Перевод с немецкого Н. О.
Гучинской

Перевод сделан с издания: Martin Heidegger, Einführung in die Metaphysik — Gesamtausgabe. II. Abteilung: Vorlesungen 1923— 1944. Band 40. — Vittorio Klostermann, Frankfurt am Main, s.a.

СОДЕРЖАНИЕ

От составителя *(Н.А.Печерская)*

Первая глава

Основной вопрос метафизики

§ 1 . Вопрос по чину первый, поскольку он самый обширный, глубокий и изначальный: «Почему вообще есть сущее, а не наоборот — ничто?»

§ 2 . Вопрошание первого по чину вопроса как философия. Два лжетолкования сущности философии

§ 3 . Начало вопрошания о сущем как таковом в целом у греков под ключевым именованием φύσις

§ 4 . Первый по чину вопрос как основной в метафизике. Введение в метафизику как введение в вопрошание основного вопроса. Нарочитая двусмысленность названия лекции

§ 5 . Развертывание вопроса «Почему вообще есть сущее, а не наоборот — ничто?»

а) Вопросительная установка как любознательность

б) Языковая оправа вопросительного предложения. Разрез в вопросе и сомнение по поводу «а не наоборот — ничто»

в) Языковая оправа вопроса как уважение традиции

§ 6 . Вопрос о бытии и «логика». Истинное говорение о ничто в мышлении и поэзии

§ 7 . Пояснение сокращенного вопроса в отличие от полного. «А не наоборот — ничто» делает сущее зыбким

§ 8 . Вопросание как раскрытие области действительной вопросительности сущего: его колебание между небытием и бытием

§ 9 . Двойное значение слова «сущее». Кажущаяся ненужность различения бытия и сущего и двусмысленность «основного вопроса» как вопроса об основе бытия

§ 10 . Развертывание «пред-вопроса»: «Как обстоит дело с бытием и с нашим пониманием бытия?»

§ 11 . Уточнение вопроса «Как обстоит дело с бытием?» Есть ли бытие только словесный звук или судьба Европы?

§ 12 . Прояснение факта: бытие — словесный туман! Вопросание о

БЫТИИ И «ОНТОЛОГИЯ»

§ 13 . Пояснение связи между основным вопросом метафизики и пред-вопросом: новое понятие пред-вопроса — предшествующий и как таковой в высшей степени исторический вопрос

§ 14 . Философия и «наука истории»

§ 15 . Внутренняя причастность историчного по своей природе вопрошания о бытии мировой истории. Понятие духа и его лжетолкования

§ 16 . Фактичность факта забвения бытия как собственная основа нашего отчуждения от языка

Вторая глава

О грамматике и этимологии слова «бытие»

§ 17 . Высветление сущности бытия относительно его сущностной поглощенности сущностью языка

А. Грамматика слова «бытие»

§ 18 . Словесная форма «бытия»: отглагольное существительное и инфинитив

§ 19 . Инфинитив

а) Происхождение европейской грамматики из осмысления греками греческого языка: ὄνομα и ρήμα

б) Греческое понимание πτώσις (casus) и ἐγκλίσις (declinatio)

§ 20 . Греческое понимание бытия: бытие как постоянство в двойном смысле φύσις и οὐσία

§ 21 . Греческое понимание языка

а) Инфинитив как не-выявление-более-того, что обычно выявляет глагол

б) Инфинитив греческого слова εἶναι

в) Закрепление и

опредмечивание всеобщей пустоты

Б. Этимология слова «бытие»

§ 22 . Трехосновность глагола
«быть» и вопрос о единстве

§ 23 . Результат двоякого
объяснения слова «бытие»: пустота
как стирание и смешение

Третья глава

Вопрос о сущности бытия

§ 24 . Неотвратимая
фактичность: понимание и все же
непонимание бытия

§ 25 . Единственность в своем роде «бытия», сравнимая только с ничто

§ 26 . «Всеобщность» бытия и «сущее» как «особенное». Необходимая предварительность в понимании бытия

§ 27 . Основной опыт: неизбежность понимания бытия: без понимания бытия нет сказывания, без сказа — бытия человека

§ 28 . Понимание бытия как «основы» человеческой сиюбытности

§ 29 . Понимание бытия и само бытие как наивопросительнейшее всякого вопрошания. Вопрошание о смысле бытия

§ 30 . Взгляд на предшествующее рассуждение: решительный шаг от равнодушного факта к наивопросительнейшему свершению

§ 31 . Выделение слова «бытие» на фоне всех прочих слов о «сущем»: весьма существенная зависимость бытия и слова друг от друга

§ 32 . Собственная определенность бытия и направляемая им определяемость

нашего понимания бытия. Глагол-связка «есть» в различных примерах

§ 33 . Разнообразие значений формы «есть». Понимание бытия из «есть» как постоянного присутствия (οὐσία)

Четвертая глава

Ограничение бытия

§ 34 . Формализованные способы сказывания бытия в различениях (бытие и...)

§ 35 . Семь тезисов относительно отличений бытия от иного

А. Бытие и становление (Sein und Werden)

§ 36 . Бытие в противостоянии становлению. Парменид и Гераклит: бытие — внутренняя, собранная в себе надежность постоянного

Б. Бытие и видимость (Sein und Schein)

§ 37 . Очевидность и привычность этого различения. Непонимание его изначального расхождения и нерасторжимости. Три способа видимости

§ 38 . Внутренняя связь бытия и видимости. «Бытие», понятое в

греческом смысле как φύσις, восходяще-пребывающее властвование и зримое явление

§ 39 . Связь между φύσις и ἀλήθεια, единственная в своем роде, — истина, сопричастная сущности бытия

§ 40 . Многозначность слова δόξα — борьба за бытие против видимости

§ 41 . Поэтическое запечатление борьбы между бытием и видимостью у греков

§ 42 . Причастность видимости бытию как явлению. Заблуждение

как переплетение бытия, нескрывтости и видимости

§ 43. Философская мысль в начале философии (Парменид) как открытие трех путей: к бытию и нескрывтости, к не бытию, к видимости

§ 44 . Внутренняя сопричастность разделений «бытие» и «видимость» — «бытие» и «становление»

В. Бытие и мышление (Sein und Denken)

§ 45 . Выделение этого различия и его историческое значение.

§ 46 . Установление границ «мышления». Мышление как представление

§ 47 . «Логика» и ее происхождение

§ 48 . Первоначальное значение λόγος и λέγειν

§ 49 . Доказательство внутренней связи между λόγος и φύσις в начале европейской философии. Понятие λόγος у Гераклита

§ 50 . Внутренняя необходимость и возможность разделения между φύσις и λόγος, исходящая из их

изначального единства. Λόγος у Парменида и «первосуждение»

§ 51 . Определение человеческого бытия из сущности самого бытия в изречении Парменида: свершение сущностной сопричастности бытия и разумения

§ 52 . Поэзия мысли как раскрытие сущности человеческого бытия. Истолкование первого хора из «Антигоны» Софокла в трех «действиях»

а) Первое «действие»: внутренний набросок сущности неуютнейше-зловещего, области и

протяженности его властвования и судьбы

б) Второе «действие»: развитие бытия человека как неуютнейше-зловещего

в) Третье «действие»: собственно толкование как сказывание несказанного. Сиюбытность исторического человека как брешь для раскрытия бытия в сущем — промежуточный случай

§ 53 . Новое истолкование изречения Парменида в свете софоклова хора. Сопричастность νοεῖν и εἶναι как взаимодействие τέχνη и δίκη. Несокрытость как

неуютность. Разумение как решение.
Λόγος как потребность и основа
языка

§ 54 . Начальное толкование
сущности человека как φύσις = λόγος
άνθρωπον έχων, в отличие от
позднейшей формулы: άνθρωπος =
ζώον λόγον έχον

§ 55 . Расхождение λόγος и φύσις
и преимущество λόγος перед
бытием. Λόγος становится
судилищем бытия, φύσις
превращается в ούσία

а) Φύσις становится ιδέα: ιδέα
как следствие сущности становится
самой сущностью. Истина

становится правильностью. Λόγος
становится ἀπόφανσις и
первоистокom категорий

б) Основа превращения φύσις и
λόγος в идею и высказывание: крах
несокрытости — невозможность
обоснования ἀλήθεια в потребности
бытия

§ 56 . Указание на свершение
краха несокрытости в его
историческом протекании:
перестройка истины в
«правильность» с учетом
обустройства истины, содержащейся
в οὐσία

Г. Бытие и долженствование (Sein und Sollen)

§ 57 . Долженствование как противоположность бытию, коль скоро бытие определяется как идея. Выстраивание (Ausgestaltung) и завершение противоположности. Философия ценностей

§ 58 . Обобщение четырех различий ввиду семи предложенных основных положений

а) Проходящий через все четыре разделения основной характер бытия, постоянное присутствие $\acute{o}\nu$ как $\acute{o}\upsilon\sigma\acute{\iota}\alpha$

б) Вопрос о бытии в противовес ничто как первый шаг к действительному преодолению нигилизма

в) Необходимость нового постижения бытия во всей широте его возможной сущности. Превращение окруженного четырьмя разделениями бытия в окружающий круг и основу всего сущего: различие бытия и сущего как разделение абсолютно изначальное

§ 59. Сущность человека (сию-бытность) как место бытия. «Бытие и время»: время как перспектива для истолкования бытия

Приложения

Критические замечания М.
Хайдеггера к тексту лекции

Первая редакция рукописных
страниц 31—36

Послесловие Петры Йегер,
издательницы немецкого текста

Список основных понятий и
терминов, употребляемых М.
Хайдеггером, и их русские
эквиваленты

ОТ СОСТАВИТЕЛЯ

После выхода в свет на русском
языке — благодаря усилиям В. В.
Бибихина — «главной книги»

Хайдеггера «Бытие и время» публикация перевода «Введения в метафизику» кажется весьма своевременной, ибо эта крупная работа достаточно полно представляет философа после пресловутого «поворота» 30-х годов. Хотя *бытие* в его *несокрытости* остается главным, по существу, единственным предметом мысли Хайдеггера, пути, которые теперь вводят в эту несокрытость, становятся иными, иной теперь и способ существования мысли в языке.

Публикация «Введения в метафизику» — один из итогов

многолетней работы петербургской группы участников международного проекта «Разработка концепций перевода немецкой философской классики XX века: Гуссерль и Хайдеггер», осуществляемого в рамках программы INTAS; группа московских коллег под руководством проф. В. И. Молчанова занимается переводом важнейших текстов Гуссерля.

Замысел проекта состоял в том, чтобы терминология в новом философском пласте, осваиваемом русской культурой, складывалась не вполне стихийно, а хотя бы до некоторой степени обдуманно.

Несмотря на то, что во многих отношениях эта затея уже запоздала, ибо в течение последних лет появилось немало переводов отдельных работ Хайдеггера, как абсолютно безответственных, так и несомненно выдающихся, она, на наш взгляд, не потеряла актуальности. Более того, теоретические проблемы перевода, понимания, интерпретации текстов Хайдеггера, освоение мысли философа русским языком обнаруживают все новые и новые стороны, которые должны стать предметом тщательной философской работы. Этому и были посвящены

заседания семинаров и конференций с участием немецких коллег и переводчиков Хайдеггера на английский, испанский, итальянский, венгерский, польский, чешский и др. языки.

Сказанное ничуть не умаляет заслуг переводчицы «Введения в метафизику» Н. О. Гучинской, выполнившей работу чрезвычайной сложности, ведь в конце концов переводчик всегда оказывается один на один с текстом.

От лица всех тех, кто принимал участие в создании этой книги, я хотела бы сердечно поблагодарить руководителя INTAS проекта проф.

К. Хельда, проф. О. Пёггелера, проф. Ф.-В. фон Херманна, проф. Г. Хюни, проф. М. Рудженини и всех участников конференций во Фрайбурге и Праге за внимательное и заинтересованное обсуждение концептуальных и терминологических проблем перевода.

Н. А. Печерская, координатор
проекта INTAS в Петербурге

Предуведомление

Данное сочинение

воспроизводит текст полностью
переработанной лекции,
прочитанной под тем же названием в

летнем семестре 1935 года во Фрайбургском университете.

То, что излагалось устно, уже не распознать в печатном тексте.

По необходимости, *без ущерба для содержания*, убраны длинные предложения, сплошной текст расчленен более дробно, повторения вычеркнуты, оплошности устранены, неточности исправлены.

То, что стоит в круглых скобках, написано одновременно с разработкой. Помещенное в квадратные скобки содержит замечания, добавленные в последующие годы [\[1\]](#).

Чтобы призадуматься, в каком смысле и по какой причине в заглавии лекции употреблено слово «метафизика», читатель должен прочесть ее до конца.

ПЕРВАЯ ГЛАВА

Основной вопрос метафизики

*§ 1. Вопрос по чину первый,
поскольку он самый
обширный, глубокий и
изначальный: «Почему вообще есть
сущее,
а не наоборот — ничто?»*

Почему вообще есть сущее, а не наоборот — ничто? В этом весь вопрос. По-видимому, он не случаен.

«Почему вообще есть сущее, а не наоборот — ничто?» — явно первейший из всех вопросов, хотя и не в порядке временной последовательности. И отдельный человек, и целые народы спрашивают в своем историческом шествии по времени о многом. Чего они только не исследуют, не испытывают, не требуют, пока не наталкиваются на вопрос: «Почему вообще есть сущее, а не наоборот — ничто?» Многие вообще никогда не сталкиваются с этим вопросом, т.е. не то чтобы не слышат его, когда он высказан, или не видят его написанным, но не спрашивают его, не осуществляют

его, не задают, не понуждают себя войти в состояние этого вопрошания.

И все же всякого хотя бы один раз, а то и не единожды задевает скрытая сила этого вопроса, пусть он и не отдает себе отчета в том, что с ним происходит. Вопрос этот возникает, например, в порыве великого отчаяния, когда, казалось бы, вещи теряют всю свою тяжесть и в них затемняется всякий смысл. Он может вдруг глухо ударить, как колокол, вызвучивая нашу сиюбытность (Dasein) и постепенно замолкая. В ликующем сердце возникает этот вопрос, ибо все вещи вокруг предстают в нем

преображенными и изначальными, как будто бы нам понятнее, что их нет, чем то, что они суть и таковы, каковы они суть. Посреди скуки возникает этот вопрос, когда мы равно далеки от отчаяния и от восторга, но когда упрямая обыденность сущего расстилает перед нами пустыню, внутри которой нам безразлично, есть ли сущее или нет его, и здесь снова так странно звучит этот вопрос: «Почему вообще есть сущее, а не наоборот — ничто?»

Вопрос этот, однако, может быть либо задан нарочито, либо же, не будучи распознан, подобно мимолетному порыву ветра, лишь

коснуться нашей сиюбытности, он может настойчиво преследовать нас или же подавляться и откладываться под какими-либо предлогами, — он, безусловно, не есть тот вопрос, который из всех вопросов мы по времени задаем первым.

Но этот вопрос есть первый в другом смысле — по своему чину. Толковать это следует трояко. Вопрос «Почему вообще есть сущее, а не наоборот — ничто?» есть для нас первый по чину прежде всего потому, что он самый обширный, затем — самый глубокий и, наконец, самый изначальный.

Этот вопрос простирается дальше всех. Он не останавливается ни перед каким сущим. Он охватывает все сущее, т.е. не только ныне наличествующее в самом широком смысле, но и прежде бывшее и сущее в будущем. Простиранию этого вопроса полагает предел только лишь не-сущее и никогда не-сущее, ничто. Все, что не есть ничто, попадает в этот вопрос, в конце концов — даже само ничто; и вовсе не потому, что оно есть нечто, есть сущее, раз уж мы о нем говорим, но потому, что ничто «есть». Размах нашего вопроса столь широк, что мы никогда не

сможем преодолеть его. Мы не опрашиваем то и это или по порядку каждое сущее, но с самого начала — все сущее или, как мы разъясним в дальнейшем: сущее как таковое в целом.

Будучи, таким образом, самым обширным, вопрос этот есть далее и самый глубокий. Почему вообще есть сущее? Почему, т.е. какова основа (Grund) этого? Из какой основы проистекает сущее? На какой основе зиждется сущее? К какой основе восходит сущее? Вопрос не расспрашивает то или иное в сущем, что оно такое всякий раз есть, и каково оно, и как устроено: как его

можно изменить, к чему приспособить и т.п. Вопрос ищет основу сущего, поскольку оно сущее. Искать основу значит: обосновывать. То, о чем спрашивается, вступает в определенное отношение к основе. Однако коль скоро задан вопрос, то и остается открытым, является ли основа действительно обосновывающей, добывающей основание (Gründung), перво-основой (Ur-grund) или же основа отвергает основание, есть безосновная бездна (Ab-grund); или же основа не есть ни то, ни другое, а только создает, может быть, необходимую видимость

основания и тем самым есть без-
основность (Un-grund). Как всегда,
вопрос ищет разрешения в основе,
которая обосновывает то, что сущее
суще *как* то, что оно есть. Вопрос
«почему» ищет не причин сущего,
кои были бы такого же рода и уровня,
как оно само. Вопрос этот движется
не в какой-то одной плоскости или
на поверхности, а проникает в
области, лежащие «в основе», при
этом до самой последней грани, до
предела; он противостоит всему
поверхностному и плоскому,
устремляясь в глубину; будучи самым
обширным, он в то же время из всех
глубоких вопросов самый глубокий.

Будучи самым обширным и самым глубоким, вопрос этот, наконец, есть и самый изначальный. Что мы имеем в виду? Осмыслив наш вопрос во всей широте того, о чем он вопрошает, о сущем как таковом в целом, мы сталкиваемся, разумеется, со следующим: задавая этот вопрос, мы отбрасываем всякое особенное и единичное сущее именно как таковое. Мы ведь и имеем в виду сущее в целом, не отдавая ничему особого предпочтения. Только одно сущее выдвигается на передний план самым удивительным образом: люди, которые этот вопрос задают. Но о каком-либо особенном единичном

сущем речи в вопросе вовсе нет. В смысле своей неограниченной охватности каждое сущее значимо одинаково. Какой-нибудь слон в джунглях Индии так же сущ, как и любой химический процесс горения на планете Марс или что-нибудь иное.

Уразумев весь смысл вопроса «Почему вообще есть сущее, а не наоборот — ничто?», мы должны вовсе перестать интересоваться каждым особенным, единичным сущим, не выделяя и человека. Ведь что же оно такое, это сущее! Представим себе Землю среди темной бесформенности космоса. По

сравнению со Вселенной она — крошечная песчинка; до следующей, ей подобной, тянется целый километр и более пустоты; на поверхности этой крошечной песчинки живет копошащийся, оглушенный комок так называемых умных животных, которые всего лишь на какой-то миг изобрели познание [ср. Nietzsche. *Über Wahrheit und Lüge im außermoralischen Sinne*, 1873, Из наследия]. А что есть временная протяженность человеческой жизни на пути времени в миллионы лет? Не более, чем сдвиг секундной стрелки или вздох. Внутри сущего в целом

нельзя найти достаточной основы для выделения того определенного сущего, которое называется «человек» и к которому по воле случая принадлежим мы сами.

Но поскольку сущее в целом все же попадает в названный вопрос, то вопрошание вступает с ним, а оно с вопрошанием в отношения из ряда вон выходящие, ибо они — единственные в своем роде. Ибо через это вопрошание сущее в целом и открывается *как таковое* и, будучи направлено к своей возможной основе, — в вопрошании открытым и остается. Вопрошание этого вопроса по отношению к сущему как

таковому в целом не есть любое происшествие внутри сущего, как, например, падение дождевых капель. Вопрос «почему» выступает как бы навстречу сущему в целом, выступая в то же время и из него самого, хотя и не полностью. Но именно в силу этого вопрос приобретает свою исключительность. Идя навстречу сущему в целом, но все же не освобождаясь от него, то, о чем спрашивается в этом вопросе, снова возвращается к самому вопрошанию. Почему же «почему»? На чем основывается сам вопрос «почему», который претендует на то, чтобы поставить сущее в целом на его

основу? Не спрашивает ли это «почему» еще раз об основе как о переднем плане (Vordergrund), все также стремясь отыскать некое *сущее* как полагающее основу? Не получается ли тогда, что этот «первый» вопрос не есть все же первый по своему чину, выверенный в соответствии с внутренним чином вопроса о бытии и его превращениях?

И действительно, будет или нет поставлен вопрос «Почему вообще есть сущее, а не наоборот — ничто?», само сущее вовсе не пострадает. Планеты движутся по своим орбитам и без одного вопроса.

Жизненная энергия наполняет растения и животных и без него.

Но *если* этот вопрос поставлен, то в этом вопрошании, коль скоро оно действительно состоялось, с необходимостью совершается некий ответный толчок, исходящий изнутри того, что опрашивается и о чем вопрошается, в направлении самого вопрошания. Поэтому оное вопрошание в самом себе не есть произвольный процесс, а из ряда вон выходящее происшествие, которое мы называем *свершением* (Geschehnis).

Данный вопрос и все непосредственно в нем коренящиеся

вопросы, в которых этот единственный разворачивается, — данный вопрос «почему» не сравним ни с каким иным. Он упирается в поиски своего собственного «почему». Вопрос «Почему почему?» выглядит на первый взгляд как несерьезное и уводящее в бесконечность повторение одного и того же вопросительного слова, как вычурное и пустое умствование по поводу беспредметных словесных значений. Безусловно, так оно и есть. Вопрос лишь в том, хотим ли мы стать жертвами этого довольно-таки дешевого обмана и счесть тем самым предмет исчерпанным или же мы в

состоянии распознать в этом ответном толчке некое волнующее свершение.

Но если мы не поддадимся обману, то обнаружим, что этот вопрос в качестве вопроса о сущем как таковом именно и уводит от пустой игры словами, при условии , что у нас еще достанет духовных сил поистине исполнить ответный толчок вопроса в направлении его собственного «почему»; ибо этот толчок не возникает сам собой. При этом мы познаем на опыте, что основой данного, из ряда вон выходящего вопроса «почему» является прыжок (Sprung), при

помощи которого человек выпрыгивает из всей предыдущей, настоящей ли, кажущейся ли, безопасности своей сиюбытности. Вопросание этого вопроса раскрывает сущность свою только в прыжке и как прыжок, и ни в чем ином . Что здесь значит «прыжок», выяснится в дальнейшем. Наше вопрошание еще не есть прыжок; для этого оно еще должно испытать превращение; оно, не ведая того, еще противостоит сущему. Пока достаточно указать, что прыжок этого вопрошания выпрыгом своим создает себе свою собственную основу (er-springt), прыжком

добывает ее. Такой прыжок, выпрыгом добывающий себе основу, мы называем, сообразно истинному значению слова, перво-истоком (Ur-Sprung): выпрыгиванием-из-своей-основы. Так как вопрос «Почему вообще есть сущее, а не наоборот — ничто?» выпрыгом своим добывает основу всему истинному вопрошанию и становится благодаря этому перво-истоком, то мы и должны признать его из-начальнейшим.

Будучи самым обширным и глубоким, этот вопрос есть и самый изначальный, и наоборот.

В этом тройном смысле данный вопрос и является первым по чину, первым именно в иерархии вопрошаний внутри той области, которую этот первый вопрос надлежащим образом раскрывает и обосновывает. Наш вопрос есть *вопрос* всех действительных, т.е. самим себе задаваемых вопросов, и он, ведомо или неведомо, по необходимости спрашивается в каждом вопросе. Никакое вопрошание и, следовательно, никакая научная «проблема» не уяснит самое себя, если она не постигнет вопроса всех вопросов, т.е. не задаст его. С самого начала

уясним: никогда нельзя объективно установить, спрашиваем ли мы или кто-нибудь другой этот вопрос по-настоящему, т.е. осуществляем ли мы при этом прыжок или же только цепляемся за фразу. В кругу исторической сиюбытности человека, которому чуждо вопрошание как изначальная сила, вопрос этот сразу же теряет свой чин.

Тот, например, для кого Библия есть Божественное Откровение и Истина, тот уже прежде всякого вопрошания вопроса «Почему вообще есть сущее, а не наоборот — ничто?» знает ответ: сущее,

поскольку оно не сам Бог, сотворено Им. Бог сам, как несотворенный Творец, «есть». Кто стоит на почве такой веры, тот хоть и может вслед за нами и с нами вместе задавать наш вопрос, но на самом деле он не смеет спрашивать, не отказавшись от себя как от верующего и приняв все последствия этого шага. Он может поступать только как если бы... Но, с другой стороны, оная вера, если она не подвергает себя постоянно возможности неверия, есть не вера, а удобная привычка и сделка с самим собой, состоящая в том, чтобы и впредь следовать учению как просто некой условности. Это уже не

верование и не вопрошание, а равнодушие, которое отныне и даже с большим интересом может предаваться всему, что угодно, — как верованию, так и вопрошанию.

Правда, это указание на защищенность в вере как некоем собственном способе пребывать внутри истины не значит, что, приведя слова Библии «В начале сотворил Бог небо и землю» и т.д., мы получим ответ на наш вопрос. Независимо от того, является ли этот стих Библии истинным или неистинным для веры, он вообще не может быть ответом на наш вопрос, потому что не имеет к этому вопросу

никакого отношения. Он не имеет к нему никакого отношения, ибо не имеет к нему доступа. То о чем спрашивается в нашем вопросе, для веры есть безумие.

Вот в этом-то безумии и состоит философия. Какая-нибудь «христианская философия» — все равно что круглый квадрат и есть сущее недоразумение. Конечно, мысляще вопрошающая проработка христианского опыта мира, т.е. веры, существует. Но тогда это называется богословием. Только эпохи, которые уже не верят по-настоящему в величие задач богословия, приходят к вредному мнению, будто через

мнимое оживление с помощью философии богословие выиграет или же вообще уступит оной свое место и сделается тем самым более по вкусу веяниям времени. Для изначальной христианской веры философия есть безумие.

§ 2. Вопрошание первого по чину вопроса как философия.

Два лжетолкования философии

Философствовать значит спрашивать: «Почему вообще есть сущее, а не наоборот — ничто?» Так спрашивать в действительности означает: дерзнуть на то, чтобы исчерпать, выпросить до дна

неисчерпаемое этого вопроса, обнажив то, о чем он вынуждает спрашивать. Где подобное совершается, там — философия.

Если бы мы сейчас подробно взялись рассуждать о том, что же такое философия, то вряд ли это занятие было бы плодотворным. Хотя тот, кто этим занимается, кое-что знать должен. Это бесспорно.

Все насущные вопросы философии всегда не соразмерны времени. Это потому, что философия либо намного опережает свое сегодняшнее, либо потому, что это сегодняшнее она сопрягает с прежде и *вначале* бывшим.

Философствование всегда остается знанием, которое не только может сделаться несоразмерным времени, но, более того, полагает меру самому времени.

Философия не соразмерна времени по существу, ибо она принадлежит к тем немногим вещам, судьба которых в том, чтобы не уметь найти непосредственный отклик в сегодняшнем и никогда не позволить себе его найти. Там, где подобное якобы наступает, где философия становится модой, там либо вообще нет никакой действительной философии, либо она ложно

толкуется и используется в неких чуждых ей целях на потребу дня.

Именно поэтому философия не является знанием, которому, подобно ремеслу или техническим навыкам, можно непосредственно научиться, которое, подобно знаниям экономическим и вообще профессиональным, можно было бы непосредственно применить и как-то приспособить для своей пользы.

Однако то, что не имеет пользы, как раз и может, да только тогда и вправе обрести силу. То, что не получает непосредственного отзвука (Widerklang) в повседневности, может пребывать в глубочайшем

созвучии (Einklang) с действительными свершениями в истории народа. Оно может быть даже их пред-звучием (Vorklang). То, что несоразмерно времени, обретет свое время. Это относится и к философии. Посему и невозможно ни в частности, ни вообще определить, что является задачей философии и что вследствие этого от нее требуется. Каждая ступень и каждое начало ее развития несут в себе свой собственный закон. Говорить можно лишь о том, чем философия не может быть и чего она достичь не может.

Был высказан некий вопрос: «Почему вообще есть сущее, а не наоборот — ничто?» Этот вопрос рассматривался как первый. Было разъяснено, в каком смысле этот вопрос разумеется как первый.

Стало быть, вопроса мы еще и не задавали. А сразу же, в обход, ушли в его толкование. Без этого не обойтись; ибо вопрошание этого вопроса нельзя сравнить ни с чем привычным. Нет никакого постепенного перехода, который бы мало-помалу привел к уяснению этого вопроса. Поэтому он как бы заранее должен быть пред-ставлен (vorgestellt). С другой стороны, пред-

ставляя этот вопрос и говоря о нем, мы не можем отложить само вопрошание или вовсе забыть о нем.

В связи с этим к нынешним рассуждениям мы присовокупим некое предварительное замечание.

Любая сущностная форма духа сопряжена с двусмысленностью. Чем меньше она похожа на другие, тем многообразнее ее лжетолкование.

Философия есть одна из немногих самобытных творческих возможностей, а подчас и необходимостей исторически обусловленной человеческой сиюбытности. Расхожие лжетолкования философии, которые

к тому же, как бы далеки от истины они ни были, что-то все-таки да разъясняют, необозримы.

Здесь я назову только два из них, которые важны для прояснения нынешнего и будущего положения философии.

Первое лжетолкование заключается в чрезмерных требованиях к сущности философии. Второе является извращением ее действительного смысла.

Грубо говоря, философию всегда занимают начальные и конечные основы сущего и именно таким образом, что человек при этом сам

со всей очевидностью подвергается толкованию и осмыслению относительно своего человеческого бытия. Отсюда легко распространяется ложная видимость того, что философия может и должна заложить основу для нынешней и будущей исторической сиюбытности, нынешнего и будущего века того или иного народа, основу, на которой следовало бы строить культуру. Но такие ожидания и претензии преувеличивают возможность и сущность философии. Иногда такое преувеличение принимает характер недооценки философии. Например, говорят: так как метафизика не

участвовала в подготовке революции, то ее следует отменить. Это так же остроумно, как если бы кто-нибудь сказал, что раз на верстаке нельзя летать, то его следует упразднить. Философия никогда не сможет *непосредственно* предоставить силы и создать способы влияния и условия, которые вызвали бы определенную историческую обстановку, хотя бы уже потому, что непосредственно она интересует всегда немногих. Кто же эти немногие? Творческие преобразователи, переделыватели. Лишь опосредованно и неуправляемыми окольными путями

она распространяет свое влияние
вширь, чтобы, наконец, когда-нибудь,
будучи уже давно забытой как
философия изначальная, опуститься
до общепонятности
(Selbstverständlichkeit) имеющегося в
наличии (Dasein).

Напротив, то, чем философия
может и должна быть по своей
сущности, это: раскрытие в мысли
путей и горизонтов ведения (Wissen),
полагающего меру и учреждающего
чин, ведения, в котором и из
которого народ постигает и
осуществляет свою сиюбытность в
исторически складывающемся мире
духа, ведения, которое попадает,

ставит под угрозу и делает необходимыми все вопросы и все оценки.

Второе лжетолкование, которое мы упомянули, есть извращение действительного смысла философии. Если уж она не может служить основополаганием для культуры, то, как считают, все же облегчает ее созидание, либо упорядочивая цельность сущего в обзорах и системах и имея наготове картину мира, как бы некую карту всевозможных вещей и вещественных сфер, что дает общую и равномерную ориентацию, — либо, например, облегчая наукам их труд и беря на

себя осмысление их предпосылок, основных понятий и положений. От философии ждут поддержки и даже ускорения практического и технического прогресса культуры как некоего облегчающего подспорья.

Но философия, сообразно своей сущности, никогда не делает вещи более легкими, а наоборот, утяжеляет их. И это не случайно, ибо характер ее сообщений воспринимается обыденным сознанием как нечто чужеродное и даже нелепое. Утяжеление исторической сиюбытности да и, в сущности, самого бытия как раз и есть настоящий действенный смысл

философии. Утяжеление возвращает вещам, сущему весомость (бытие). Почему же? Потому что утяжеление есть одно из существенных условий возникновения всего великого, с чем мы прежде всего связываем судьбу исторического народа и его деяний. Но судьба есть лишь там, где сиюбытностью владеет действительное знание о вещах. А пути и горизонты такого знания открывает философия.

Лжетолкованиям, которыми всегда опутана философия, более всего способствует то, чем занимаемся мы, т.е. профессора философии. Наше обычное,

оправданное и даже полезное занятие заключается в том, дабы сообщить некие служащие образованию познания о философии, бытовавшей доселе. Представляется, будто это и есть философия, хотя в лучшем случае речь может идти о науке, предметом которой философия является.

Конечно, нельзя рассчитывать, что в результате упоминания и описания обоих лжетолкований вы немедленно встанете в правильное отношение к философии. Напротив того, вы именно тогда должны задуматься и смутиться, когда вас невзначай одолеют самые расхожие

мнения и мнимые познания. Часто это происходит самым невинным образом и быстро завладевает вами. Люди считают, что все познается на собственном опыте и тут же в подтверждение слышат: «философия — пустое дело»; «проку от нее никакого». Обе фразы, которые особенно в ходу у учителей и ученых-исследователей, выражают мнения бесспорно справедливые. Кто в противовес им пытается доказать, что вдруг «прок какой-нибудь да есть», только усиливает и закрепляет господствующее лжетолкование, основанное на предвзятом мнении, будто к философии можно подходить

с обыденной меркой, годной для определения надежности колес или действительности целебных ванн.

Это совершенно справедливо, да и лучше не скажешь: «Проку от философии — никакого». Неверно только считать, что тем самым сказано последнее слово о философии. За ним следует еще небольшая прибавка в виде ответного вопроса: уж если для нас нет никакого толку в философии, может быть, для философии есть какой-то толк в нас самих, при условии, что мы займемся ею. Этого, пожалуй, достаточно, чтобы выяснить, чем философия не является.

*§ 3. Начало вопрошания о сущем
как таковом в целом
у греков под ключевым
именованием φύσις*

В самом начале мы задали вопрос: «Почему вообще есть сущее, а не наоборот — ничто?» При этом мы настаивали: вопрошание этого вопроса есть философствование. Если мысленно проследить за этим вопросом, то прежде всего следует отказаться от всякого пребывания в какой-нибудь привычной области сущего. Мы переступаем через то, что лежит в порядке вещей. Мы спрашиваем о том, что находится за пределами привычной и

упорядоченной повседневности. Ницше сказал однажды (VII, 269): «Философ — это человек, который постоянно переживает вещи из ряда вон выходящие, видит и слышит их, угадывает их и жаждет, грезит ими...»

Философствовать значит спрашивать об из ряда вон выходящем. Но поскольку, как мы еще только наметили, это вопрошание вызывает ответный удар на себя, то из ряда вон выходит не только то, о чем спрашивается, но и само вопрошание. Это означает: данное вопрошание не валяется на дороге так, что в один прекрасный

день нечаянно или по недоглядке мы натолкнемся на него. Оно не входит и в обычный распорядок повседневности так, чтобы мы принуждались к нему согласно каким-либо требованиям или, паче того, предписаниям. Данное вопрошание не относится также к сфере неотложного обеспечения и удовлетворения насущных потребностей. Само вопрошание выпадает из всякого рода. Оно совершается добровольно и во всей полноте и самодостаточности поставлено на таинственное основание свободы, на то, что мы назвали прыжком. Тот же Ницше

говорит: «Философия... добровольная жизнь во льдах и на высокогорных вершинах» (XV, 2). Философствование, можем мы теперь сказать, есть из ряда вон выходящее вопрошание об из ряда вон выходящем.

В эпоху первого и определяющего развития западной философии у греков, благодаря которым вопрошание о сущем как таковом в его совокупности получило свое истинное начало, сущее называли φύσις. Это греческое существительное, обозначающее сущее, обычно переводят как «природа», используя латинский

перевод natura, что, собственно говоря, означает «быть рожденным», «рождение». Но первоначальное содержание греческого слова φύσις этим латинским переводом вытесняется, собственная философская именуемая сила греческого слова разрушается. Это относится не только к латинскому переводу *данного* слова, но и ко всем другим переводам греческого философского языка на латынь. Процесс подобного перевода греческого на латынь не есть нечто случайное и непосредственное, а представляет собой первый этап изоляции и отчуждения

первоначальной сущности греческой философии. Латинский перевод стал затем эталоном для христианства и христианского средневековья. Сие было подхвачено современной философией, которая пребывает в понятийном мире средневековья и создает те же расхожие представления и термины, при помощи которых сегодня разъясняют начало западной философии. Это начало рассматривается нынешними исследователями как нечто, что они, по-видимому, давно уже преодолели.

Но перепрыгнув через весь этот процесс искажения и упадка, попробуем снова завладеть

неповрежденной именующей силой
языка и речи; ведь речь и язык не
просто чехлы, в которые
упаковывают вещи для устного или
письменного общения с ними. Вещи
реализуются и существуют только в
слове, в языке. Поэтому
злоупотребление языком в обычной
болтовне, в избитых выражениях и
фразах лишает нас истинного
общения с вещами. Что означает
слово φύσις? Оно означает из самого
себя восхождение (von sich aus
Aufgehende), прорастание (например,
прорастание (Aufgehen) розы),
постепенное самораскрытие,
вхождение в этом раскрытии в явь и

остановку и пребывание в ней, короче говоря, восходящее-пребывающее властвование (das aufgehend-verweilende Walten). Лексически φύειν означает расти, взращивать. Но что значит расти? Подразумевает ли оно только прибавление в массе, увеличение в числе и размере?

Φύσις как восхождение можно наблюдать везде, например, в небесных явлениях (восходе солнца), в волнении моря, в прорастании растений, в рождении человека и животных. Но φύσις, восходящее властвование, не равнозначно тем процессам, которые мы сегодня

причисляем к «природе». Это восхождение и в-себе-из-себя-стояние (in-sich-aus-sich-Hinausstehen) не может рассматриваться как процесс, который мы среди прочих наблюдаем в сущем. Φύσις есть само бытие, лишь согласно которому сущее становится и остается наблюдаемым.

Не явления природы послужили для греков источником понимания того, что есть φύσις, а наоборот: на основании поэтико-мыслительного глубинного опыта бытия открылось им то, что они называли φύσις. Лишь на основе этого открытия они смогли взглянуть на природу в узком смысле.

Φύσις означает в связи с этим изначально: как небо, так и землю, как растения, так и камни, как животных, так и человека и человеческую историю в форме деяний человека и богов; в конце концов и прежде всего самих богов, подвластных судьбе. Φύσις означает восходящее властвование и пронизанное властью дление. В этом восходяще-пребывающем властвовании заключается как становление, так и бытие, в суженном смысле неподвижного упорствования (verharren). Φύσις означает *вос-ставать* (Ent-stehen), выводить себя из сокрытого (das

Verborgene) и только так приводить оное к стоянию.

Но если, как это часто и происходит, понимать φύσις не в изначальном смысле восходящего и пребывающего властвования, а в позднейшем и нынешнем значении природы, подключив сюда в качестве основного природного явления еще и динамические процессы, происходящие в материальных вещах, атомы и электроны, все то, что современная физика исследует как Physis, — тогда начальная философия греков превратится в натурфилософию, в представление о совокупности вещей, согласно

которому именно они и имеют
вещественную природу. В этом
случае начало греческой философии
производит впечатление того, что мы,
опять же по-латински, обозначаем
как примитивное, что и
соответствует расхожему
представлению о начале. Греки
оказываются при этом некоей
улучшенной разновидностью
готтентотов, по сравнению с
которыми современная наука
бесконечно далеко продвинулась
вперед. Отвлекаясь от всех
частностей этой нелепицы, которая
состоит в понимании начала
европейской философии как чего-то

примитивного, следует сказать: данное толкование забывает, что речь идет о философии, о том, что принадлежит к немногим великим деяниям человека. Но все великое и начинаться может только с величия. А начало в великом всегда есть даже величайшее. С малого же начинается только малое, сомнительное величие которого состоит лишь в том, чтобы все преуменьшать; с малого начинается упадок, который, впрочем, тоже может стать великим, если иметь в виду размеры полного уничтожения.

Великое начинается с величия, сохраняет себя только в свободном

возвращении величия и, будучи действительно великим, величественно умирает. Так обстоит дело с философией греков. Аристотелем она величественно закончилась. Только обыденное сознание и обыватель полагают, что великое длится бесконечно, приравнивая продолжительность одного к вечности.

Сущее как таковое в целом греки называют φύσις. Попутно следует лишь заметить, что уже внутри греческой философии началось сужение этого слова, не изгоняющее, однако, из опыта, сознания и системы греческой философии его

изначального значения. Еще у Аристотеля слышится отзвук знания об изначальном значении, там где он говорит об основах сущего (ср. *Met.* Г 1, 1003 а 27).

Но это сужение φύσις в направлении «физического» произошло не так, как мы его ныне себе представляем. Физическому мы противопоставляем «психическое», душевное, одушевленное, живое. Греки же и в более поздний период все это относят к φύσις. В качестве противоположного явления у греков выступает то, что они называют θέσις, положение, установление или νόμος, закон, правило в смысле

нравственного. Однако это относится не к морали, а к нравам, к тому, что связано со свободой и покоится на унаследованных предписаниях; к тому, что касается свободного деяния и поведения, выстраивания стати (Gestaltung) исторического бытия человека, ἦθος, смысл которого под влиянием морали был затем сведен к этическому.

Φύσις суживается, будучи противопоставлена τέχνη, которая значит не искусство, не техника, а знание или знающее владение свободным планированием и устройством и управление созданным (ср. с платоновским

«Федром»). Τέχνη есть производство, устройство, имеющее смысл знающего про-из-ведения (Hervorbringen). (Сущностную схожесть φύσις и τέχνη можно прояснить только в особом рассмотрении.) А то, что противостоит физическому, есть историческое, есть область сущего, которую греки, однако, понимают, толкуя как развитие изначальной φύσις. Но это не имеет ничего общего с натуралистическим толкованием истории. Сущее как таковое в целом есть φύσις — т.е. его сущностью и характером является восходяще-пребывающее властвование. Прежде всего это

можно узнать по тому, что неким образом напрашивается само собой и что φύσις позднее означает в узком смысле: τὰ φύσει ὄντα, τὰ φυσικά, природно сущее. Когда спрашивают о φύσις вообще, т.е. о том, что есть сущее как таковое, тогда τὰ φύσει ὄντα прежде всего дает точку опоры, но все же таким образом, что вопрошание с самого начала не может удержаться в той или иной области природы, неживых тел, растений, животных, а должно выйти за пределы τὰ φυσικά.

§4. Первый по чину вопрос как основной в метафизике.

*Введение в метафизику как
введение в вопрошание основного
вопроса.*

*Нарочитая двусмысленность
названия лекции*

«За пределы чего-либо», «через что-либо» по-гречески значит: *μετά*. Философское вопрошание о сущем как таковом есть *μετά τά φυσικά*; оно спрашивает за пределы сущего, оно — метафизика. Проследить историю возникновения и значения этого имени в деталях теперь уже не существенно.

Означенный нами как первый по чину вопрос «Почему вообще есть сущее, а не наоборот — ничто?» есть

в связи с этим основной вопрос метафизики. Метафизика принята в качестве наименования для определяющего средоточия и сердцевины всей философии.

[Все это намеренно выдвинуто во введении на передний план и поэтому в принципе представлено двусмысленно. Согласно толкованию слова φύσις, оно означает бытие сущего. Если в вопрошании речь идет о περὶ φύσεως, бытии сущего, тогда исследование природы, «физика» в старом смысле, находится уже в самой себе за пределами τὰ φυσικά сущего — в бытии. «Физика» определяет с самого начала сущность

и историю метафизики. Также и в учении о бытии как *actus purus* (Фома Аквинский), как абсолютном понятии (Гегель), как вечном возвращении одной и той же воли к власти (Ницше) метафизика остается безоговорочно «физикой».

Вопрос же о бытии как таковом имеет другую сущность и другое происхождение.

Правда, оставаясь в кругозоре метафизики и мысля в ее категориях, мы можем считать вопрос о бытии как таковом лишь механическим повторением вопроса о сущем как таковом. В этом случае вопрос о бытии как таковом есть также только

трансцендентальный вопрос, хотя и высшего порядка. Между тем это перетолкование вопроса о бытии как таковом преграждает ему путь к надлежащему развертыванию.

Это перетолкование, однако, напрашивается в качестве ближайшего, тем более что в «Бытии и времени» речь идет о «трансцендентальном горизонте». Но то, что подразумевается там под именем «трансцендентальное», не есть оное субъективного сознания, а определяется из экзистенциально-экстатической временности сиюбытности (Dasein). Между тем это перетолкование вопроса о бытии

как таковом так настойчиво навязывает ему ту же форму, что и у вопроса о сущем как таковом, что происхождение сущности вопроса о сущем как таковом и вместе с ним сущность метафизики остаются непроясненными. Это ведет и всякое вопрошание, которое каким-то образом затрагивает бытие, к неопределенности.

Предпринятая здесь попытка «Введения в метафизику» не теряет из виду это запутанное состояние «вопроса о бытии».

«Вопрос о бытии» подразумевает, согласно общепринятому толкованию:

вопрошание о сущем как таковом (метафизика). Если же исходить из «Бытия и времени», то «вопрос о бытии» значит: вопрошание о бытии как таковом. Такой смысл словосочетания «вопрос о бытии» оправдан как по содержанию, так и по языковой форме; ибо «вопрос о бытии» в смысле метафизического вопроса о сущем как таковом как раз и *не спрашивает* явно о бытии. Оно остается забытым.

Но точно так же, как наименование «Вопрос о бытии», двусмыслен и разговор о «забвении бытия». По праву уверяют, что метафизика все-таки спрашивает о

бытии сущего и поэтому было бы явной нелепостью приписывать метафизике забвение бытия.

Если же для нас вопрос о бытии представляет собой вопрос о бытии как таковом, то каждому сомыслящему станет ясно, что для метафизики бытие *как таковое* остается сокрытым, лежащим в забвении, причем до такой степени, что забвение бытия, само впадающее в забвение, есть неведомый, но постоянный толчок для метафизического вопрошания.

Если для рассмотрения «вопроса о бытии» в неопределенном смысле выбрать название «метафизика», то

заголовок данной лекции останется двусмысленным. Ибо вначале это выглядит таким образом, как будто вопрошание удерживается в понятийном кругу сущего как такового, в то время как оно уже с первой фразы стремится выйти за его пределы, чтобы в виде вопроса ввести в поле зрения другую область. Ведь и заголовок лекции *нарочито* двусмыслен.

Основной вопрос, поставленный в лекции, по сравнению с ведущим вопросом метафизики — иного рода. Лекция, исходя из «Бытия и времени», вопрошает о «разомкнутости бытия»

(Erschlossenheit) (*Sein und Zeit*, S. 21f и 37f). Разомкнутость означает: незамкнутость (Aufgeschlossenheit) того, что забвение бытия замыкает и скрывает в себе. Лишь данное вопрошание и проливает свет на пока скрытую сущность 22 метафизики.]

«Введение в метафизику» означает, следовательно: ввести в вопрошание основного вопроса. Но вопросы, и тем более основные, суть, безусловно, явления иного рода, чем камни или вода. Вопросы существуют иначе, чем башмаки, платья или книги. Вопросы *суть*, и сущность их такова, как они в

действительности спрашиваются. Введение в вопрошание основного вопроса не есть поэтому ход к чему-то, что где-то лежит или стоит, но задача такого ввода в том и состоит, чтобы возбуждать и создавать вопрошание. Введение есть вопрошающее предшествование, пред-вопросание. Оно есть также ведение, которое никем и ничем не сопровождается. Где оно приобретает размах, например, в философской школе, вопрошание понимается неверно. Такие школы могут существовать только в кругах научно-профессиональной деятельности. Здесь все имеет

определенный ступенчатый порядок. Без этой деятельности, которая нынче исчезла, философии никак не обойтись. Но высшие профессиональные навыки никогда не заменят действительной силы видения, вопрошания и сказывания.

*§ 5. Развертывание вопроса:
«Почему вообще есть сущее,
а не наоборот — ничто?»*

*а) Вопросительная установка
как любознательность*

«Почему вообще есть сущее, а не наоборот — ничто?» Таков вопрос. Произнесение вопросительного предложения, даже с интонацией

вопрошающего сказывания, еще не есть вопрошание. Это видно уже из следующего: если несколько раз подряд повторить вопросительное предложение, то позиция вопроса вовсе не выявится от этого живее, напротив, проговаривание одного и того же может как раз вызвать притупление вопроса.

Если, таким образом, вопросительное предложение не есть ни вопрос, ни вопрошание, то вопросительное предложение все же нельзя воспринять и как простую языковую форму сообщения хотя бы в том смысле, что оно есть якобы только высказывание «о» вопросе.

Когда я говорю: «Почему вообще есть
сущее, а не наоборот — ничто?», то
намерением моего вопрошания и
сказывания не является сообщить,
что теперь во мне происходит
процесс вопрошания. Правда,
произнесенное вопросительное
предложение можно воспринять и
так, но тогда-то вопрошания и не
слышно. Не получается со-
вопрошания и само-вопрошания.
Ничто не пробуждается ни в
содержании вопроса, ни в
спрашивающем осмыслении.
Осмысление же состоит в *волении*
знать. Воление — это не простое
желание или стремление. Кто желает

знать, тоже как бы спрашивает; но он не выходит за пределы сказывания вопроса, он останавливается там, где вопрос начинается. Спрашивание есть воление знать. Кто волит, кто всю свою сиюбытность вкладывает в волю, тот *есть* принявший решение. Решимость (Entschlossenheit) ничего не откладывает, никуда не прячется, а действует исходя из мгновения и непреложно. Решимость (Entschlossenheit) есть не просто решение действовать, а решающее, предваряющее и пронизывающее всякое действие начало действия. Воление есть решительность (Entschlossensein). [Сущность воления

здесь снимается решимостью. Но
сущность решимости лежит в от-
крытости (Ent-borgenheit)
человеческой сиюбытности *ради*
высвечивания бытия, а ни в коем
случае не в накоплении
«действования». Ср. *Sein und Zeit*. §
44 и § 60. Отношение же к бытию
есть попущение. Рассудок не
приемлет того, что основа всякого
воления лежит в попущении. Ср.
доклад «Vom Wesen der Wahrheit»,
1930.]

Но знать означает: мочь стоять в
истине. Истина есть явственность
(Offenbarkeit) сущего. Знать означает,
следовательно: мочь стоять в

явственности сущего, выстоять в нем. Иметь обычные познания, будь они и обширные, не есть знание. Даже если эти познания сведены учебными программами и экзаменационными требованиями к практически самому важному, они не суть знание. Даже если эти сокращенные до необходимого минимума познания и «жизненные», владение ими еще не есть знание. Кто носится с этими познаниями и к тому же заучил несколько практических трюков и приемов, тот, столкнувшись с действительностью, которая всегда отличается от той, которую обыватель считает

жизненной и настоящей, растеряется и непременно сделается шарлатаном. Почему? Потому что у него нет знания, ибо знание означает: *мочь учиться*.

Правда, обыденный рассудок полагает, что знанием обладает тот, кто больше не нуждается в учении, потому что он уже выучился. Нет, знающий только тот, кто понимает, что он должен все время учиться, и кто на основании этого понимания постиг прежде всего, что он всегда *может учиться*. Это намного труднее, чем обладать знаниями.

Умение учиться предполагает умение спрашивать. Спрашивание

есть воление-к-знанию, которое рассматривалось выше: решимость мочь стоять в откровенности сущего. Так как нас интересует спрашивание первого по чину вопроса, то, очевидно, как воление, так и знание имеют *исконный характер*. Тем в меньшей степени вопросительное предложение, даже если оно высказано действительно в вопросительной форме и услышано как вопрос, передаст самый вопрос исчерпывающе. Вопрос этот, хотя и звучащий в вопросительном предложении, но все-таки еще скрытый и свернутый в нем, должен быть сначала развернут. При этом

позиция вопрошания должна
проясняться, получать
убедительность, закрепляться путем
тренировки.

*б) Языковая оправа
вопросительного предложения.*

*Разрез в вопросе и сомнение по
поводу «а не наоборот — ничто»*

Следующая наша задача состоит
в развертывании вопроса: «Почему
вообще есть сущее, а не наоборот —
ничто?» В каком направлении оно
произойдет? Первично вопрос
открывается в вопросительном
предложении. Оно как бы предлагает
«смету» вопроса. Его языковое

обрамление должно быть поэтому соответственно широким и подвижным. Взглянем теперь на наше вопросительное предложение. «Почему вообще есть сущее, а не наоборот — ничто?» Предложение разрезано пополам. «Почему вообще есть сущее?» В этом, собственно, и состоит вопрос. Задать его означает: 1. определить то, что поставлено в вопрос, что спрашивается; 2. указать то, на что направлено спрашивание, о чем спрашивается. Ибо здесь совершенно однозначно указывается, что есть опрашиваемое, а именно сущее. То, о чем спрашивается, спрашиваемое, есть «почему», т.е.

основа. То, что следует далее в вопросительном предложении: «а не наоборот — ничто?», скорее всего привесок, который самопроизвольно настраивается на пока еще непрочное, предварительное сказывание, которое ничего больше не добавляет к опрашиваемому и спрашиваемому, а есть некое украшающее пустословие. Без этого «привешенного» оборота, возникшего только лишь от чрезмерности неряшливого говорения, вопрос даже гораздо яснее и решительней. «Почему вообще есть сущее?» Добавка «а не наоборот — ничто?» становится

лишней не только из-за стремления к строгому пониманию вопроса, но в большей степени потому, что она вообще ни о чем не говорит. Ибо что еще можно спросить о ничто? Ничто есть просто ничто. И спрашиванию здесь нечего больше искать. Введение термина ничто не прибавляет нам ни йоты в познании сущего [\[2\]](#) .

Кто говорит о ничто, не ведает, что творит. Кто говорит о ничто, превращает его самим этим говорением в нечто. Говоря, он таким образом говорит против того, что подразумевает. Он противоречит сам себе. Но противоречащее себе

сказывание преступает основное правило сказывания λόγος, правило «логики». Толковать о ничто нелогично. Кто нелогично говорит и думает, тот не есть человек науки. И кто внутри самой философии, которая ведь есть дом логики, говорит о ничто, того еще резче настигает упрек в преступлении против основного правила мышления. Подобная болтовня о ничто сплошь состоит из бессмысленных фраз. Кроме того: кто ничто принимает всерьез, становится на сторону ничтожного. Он откровенно способствует духу отрицания и служит распаду.

Болтовня о ничто не только абсолютно противна мышлению, она хоронит всякую культуру и всякую веру. То, что пренебрегает и основным законом мышления, и в то же время разрушает созидательную волю и веру, есть чистый нигилизм.

в) Языковая оправа вопроса как уважение традиции

Учитывая подобные размышления, мы хорошо сделаем, если вычеркнем из нашего вопросительного предложения лишний оборот «а не наоборот ничто?» и ограничим предложение

простой и строгой формой: «Почему вообще есть сущее?»

Этому ничто бы не препятствовало, если бы... если бы в схватывании нашего вопроса, если бы вообще в вопрошании этого вопроса мы были бы так свободны, как нам могло покуда казаться. Однако задавая этот вопрос, мы находимся в определенной традиции. Ибо философия всегда и всякий раз спрашивала об основе сущего. Этим вопросом она началась, в этом вопросе она найдет свой конец, при условии, что она придет к концу в величин, а не в бессилии упадка. С появлением вопроса о сущем вопрос

о не-сущем становится для нее второстепенным. И все же не только внешне, в качестве сопутствующего явления, но и в соответствии с каждым раз данной широтой, глубиной и изначальностью, внутри которых спрашивается вопрос о сущем, выстраивается (*gestaltet sich*) вопрос о ничто и наоборот. Способ спрашивания о ничто может служить мерой и приметой способа спрашивания о сущем.

Если мы задумаемся об этом, тогда заданный вначале вопрос «Почему вообще есть сущее, а не наоборот — ничто?» в качестве вопроса о сущем покажется все же

гораздо уместнее, чем сокращенный. То, что мы вводим сюда речь о ничто, не есть небрежность и многословие, не есть и наше изобретение, а только строгое и уважительное внимание к изначально традиционному смыслу основного вопроса.

§ 6. Вопрос о бытии и «логика».
Истинное говорение
о ничто в мышлении и поэзии

Правда, это говорение о ничто противно мышлению в общем и губительно в частностях. А что если и озабоченность истинным уважением основных правил мышления и страх перед

нигилизмом, удерживающие от говорения о ничто, зиждятся на недоразумении? Так оно и есть на самом деле, хотя вкравшееся сюда недоразумение отнюдь не случайно. Оно коренится в давно господствующем непонимании вопроса о сущем. Данное же непонимание проистекает из-за все более и более ужесточающегося *забвения бытия.*

Ведь безоговорочно вовсе еще не решено, может ли логика и ее основные правила вообще служить мерилom в вопросе о сущем как таковом. Могло бы, наоборот, случиться и так, что вся известная

нам и рассматриваемая как небесный дар логика коренится в совершенно определенном ответе на вопрос о сущем, что вместе с тем и все мышление, которое исключительно следует мыслительным законам традиционной логики, изначально не в состоянии хотя бы только понять вопрос о сущем из самого себя, не говоря уже о том, чтобы его по-настоящему развернуть и вывести навстречу ответу. Когда ссылаются на закон противоречия и на логику вообще, чтобы доказать, что все мышление и говорение о ничто противоречиво и поэтому бессмысленно, то на деле это лишь

видимость строгого и научного
стиля. «Логика» считается при этом
неким от века проверенным
судилищем, в полномочиях которого
в качестве первой и последней
инстанции вынесения приговора ни
один человек не смеет усомниться.
Кто выступает против логики, тот,
следовательно, явно или неявно,
подозревается в произволе. Это
простое подозрение выставляют как
достаточную основу для возражения
и считают себя избавленными от
дальнейшего и собственного
продумывания.

И в самом деле, нельзя говорить
о ничто и обращаться с ним так, как

если бы оно было вещью, подобной дождю за окном, горе или какому бы то ни было предмету. Ничто в основах своих недоступно никакой науке. Кто воистину хочет говорить о ничто, должен по необходимости стать ненаучным. Но это до тех пор будет восприниматься как великое несчастье, пока бытует мнение, будто бы научное мышление есть единственное по-настоящему строгое мышление и только его и можно, и нужно сделать мерилom мышления философского. Суть же на самом деле в обратном. Все научное мышление есть лишь производная (и в качестве таковой впоследствии

закрепленная) форма мышления философского. Философия никогда не возникает из науки и благодаря ей. Философия никогда не становится с науками в один ряд. Она скорее предшествует им и не только «логически» или в соответствии с некоей таблицей научной систематики. Философия находится в совершенно иной сфере и ином чине духовной сиюбытности. В одном и том же ряду философия и ее мысль находятся только с поэзией. Но поэзия и мышление опять-таки не одно и то же. Говорить о ничто для науки всегда останется чудовищной бессмыслицей. Напротив того, кроме

философа такое возможно для поэта — и вовсе не потому, что в поэзии, по мнению обыденного рассудка, не так уж все строго, а потому, что в поэзии (имеется в виду только настоящая и великая поэзия) властвует дух, превосходящий любую голую науку. Благодаря своему превосходству, поэт говорит так, как если бы сущее в его устах проговаривалось впервые. В поэзии поэта и мышлении мыслителя всегда остается столько места для мирового пространства, что любая отдельная вещь, дерево, гора, дом, крик птицы совершенно теряют в нем свою незначительность и обыденность.

Истинное говорение о ничто необычно. Оно не может быть общедоступным. Оно просто растворяется, если его положить в дешевую кислоту логического остроумия. Сказывание о ничто не может вследствие этого начаться непосредственно, как, например, описание картины. Однако на возможность такого сказывания о ничто можно указать. В качестве примера сошлемся на одно из последних произведений писателя Кнута Гамсуна «А жизнь идет» («Nach Jahr und Tag», перевод 1934 г., S. 464). Произведение это составляет единство с «Бродягой» и «Августом».

«А жизнь идет» изображает последние годы жизни и кончину некоего Августа, в котором воплощена утратившая свои корни всеядность сегодняшнего человека, правда, в образе сиюбытности, не способной утратить свою связь с необычным, ибо в отчаянии своего бессилия она остается настоящей и знает себе цену. Август проводит свои последние дни в одиночестве, высоко в горах. Писатель говорит: «Он сидит здесь между своими ушами и слушает истинную пустоту. Некая уморительная химера. На море (А. прежде часто плавал по морю) было (все же) какое-то шевеление,

там был какой-то звук, нечто слышимое, подобное водяному хору. Здесь — ничто сталкивается с ничто, и его нет, нет ни малейшего просвета. Можно только преданно покачивать головой».

Все это имеет к ничто некую своеобразную близость. Тут мы снова подхватываем наш вопрос, и выспрашиваем его, и следим при этом, а не представляет ли собой это «а не наоборот — ничто?» всего лишь ничего не говорящий, невзначай привешенный оборот речи, или уже в этом предварительном выговаривании вопроса оно выявляет свой существенный смысл.

§ 7. Пояснение сокращенного
вопроса в отличие
от полного. «А не наоборот —
ничто» делает сущее зыбким

С этой целью станем
придерживаться сначала
сокращенного, кажущегося более
простым и более строгим вопроса:
«Почему вообще есть сущее?»
Спрашивая так, мы исходим из
сущего. Оно *есть*, вследствие этого
во всякое время находится рядом с
нами и в определенных пределах
известно нам. И вот теперь это
подобным образом явленное сущее
опрашивают, в чем его основа.
Вопрошание непосредственно

направлено на основу. Подобное начинание есть как бы только продолжение и умножение ежедневно и привычно повторяемого. Где-нибудь в виноградниках заводится, например, филлоксера, нечто бесспорно наличествующее. Спрашивается: откуда таковое взялось, где и в чем его основа? Так и сущее наличествует во всем. Спрашивается: в чем и какова его основа? Такой характер спрашивания укладывается в простую формулу: почему есть сущее? в чем и какова его основа? Неявно здесь спрашивают об ином, высшем сущем. И вопрос вовсе не

касается при этом сущего в целом как такового.

Если же мы спросим, сохранив приведенную вначале форму вопросительного предложения: «Почему вообще есть сущее, а не наоборот — ничто?», тогда добавка помешает тому, чтобы мы, спрашивая, отталкивались только от бесспорно явленного сущего и, едва оттолкнувшись, шагали уже прочь к искомой и также сущей основе. Вместо этого данное сущее открыто навстречу возможности небытия. «Почему» приобретает благодаря этому совершенно иную силу и настойчивость спрашивания. Почему

сущее оторвано от возможности
небытия? Почему оно не впадает в
нее постоянно и безоговорочно?
Сущее уже больше не есть наличное,
оно становится зыбким, и это безо
всякой оглядки на то, познаем ли мы
сущее со всей определенностью или
нет, безо всякой оглядки на то,
понимаем ли мы его в полном
объеме или нет. С того мгновения,
как мы ставим его под вопрос, сущее
как таковое колеблется. Размах этого
колебания достигает крайней и
острейшей возможной
противоположности сущего —
небытия и ничто. Такие же
превращения претерпевают теперь

поиски «почему». Их цель — не просто присовокупление какой-нибудь наличной основы, объясняющей наличное, теперь идет поиск основы, которая должна обосновать господство сущего как преодоление ничто. Вопрошаемая основа спрашивается теперь как основа определения сущего, которая несет нас и разгадывает, будучи наполовину сущей, наполовину не-сущей, отчего и происходит так, что мы не можем принадлежать никакой вещи, даже самим себе; и все же сиюбытность каждый раз оказывается моей.

[«Каждый раз моя» определяется так: сиюбытность брошена мне, чтобы моя самость была сиюбытийной. Сиюбытность же означает: забота экстатически открывшегося в ней бытия сущего как такового; не только бытия человеческого. То, что сиюбытность «каждый раз моя», не означает ни: обусловлено мной, ни: обусловлено единичным я. Сиюбытность *само* - бытна благодаря своему сущностному *отношению* к бытию вообще. Это и подразумевает фраза, часто повторяемая в «Бытии и времени»: в характеристику сиюбытности входит понимание бытия.]

Итак, немного проясняется: «а не наоборот — ничто?» не есть лишняя добавка к собственно вопросу, но существенная часть всего вопросительного предложения, которое в целостности своей высказывает совершенно иной вопрос, чем тот, который имеется в виду в вопросе: почему есть сущее? Своим вопросом мы так помещаем себя в сущее, что оно теряет свою непосредственность как *сущее*. В то время как сущее внутри широчайшего и весьма жесткого диапазона возможностей «либо сущее — либо ничто» становится зыбким, само вопрошание теряет всякую твердую

почву. Также и наша вопрошающая сиюбытность становится зыбкой и, однако, сама поддерживает себя в этой зыбкости.

*§ 8. Вопрошание как раскрытие
области
действительной
вопросительности (Fragwürdigkeit)
сущего:
его колебание между небытием
и бытием*

Однако наше вопрошание не изменяет сущего. Оно остается тем, что оно есть и каково оно есть. Наше вопрошание есть всего лишь душевно-духовное движение внутри

нас, которое, как бы оно ни происходило, ничего не может иметь против самого сущего. Безусловно, сущее остается тем, в качестве чего оно обнаруживает себя. И все-таки сущее не в силах сбросить с себя подозрение, что оно может и *не быть* тем, чем и как оно является. Эту возможность мы ни в коем случае не познаем как нечто, что лишь мы сами себе додумываем, но само сущее заявляет об этой возможности, заявляет о себе как о сущем в ней. Наше вопрошание лишь раскрывает область, внутри которой сущее может выступить в такой вопросительности.

Мы еще слишком мало и только в грубых чертах знаем о свершении такого вопрошания. Мы кажемся в нем полностью принадлежащими самим себе. И все-таки именно оно, это вопрошание, продвигает нас к открытому (das Offene) при условии, что вопрошанием оно само себя видоизменяет (что удастся каждому настоящему вопрошанию) и надо всем и через все раскидывает новое пространство. Не стоит только, соблазняясь скороспелыми теориями, судить по случайным и близлежащим признакам, каковы сами вещи. Вот этот кусок мела есть продолговатый, сравнительно

твердый, определенным образом оформленный бело-серый предмет, предназначенный для письма. Этому предмету достоверно принадлежит свойство лежать вот здесь, но точно также и возможность не быть здесь и не иметь данного размера. В возможности водить мелом по доске и исписать его нет ничего, что бы мы этому предмету лишь примысливали. Он сам как данное сущее находится в данной возможности, иначе он не был бы мелом как орудием письма. Соответственно этому всякое сущее каждый раз по-разному имеет при себе данную возможность. Данная возможность относится к мелу. Он

сам в себе самом имеет определенную пригодность к определенному применению. У нас, правда, есть привычка и склонность, отыскивая эти возможности в меле, говорить, что ничего подобного мы не видим и не осязаем. Но это предрассудок. Устранение его входит в развитие нашего вопроса. Оный лишь теперь должен раскрыть сущее в его колебании между небытием и бытием. В той степени, в какой сущее противостоит крайней возможности небытия, оно само стоит в бытии и при этом все же никогда не переходило и не преодолевало возможности небытия.

*§ 9. Двойное значение слова
«сущее». Кажущаяся
ненужность различения бытия и
сущего и двусмысленность
«основного вопроса» как вопроса
об основе бытия*

Вопреки ожиданиям, говоря о небытии и бытии сущего, мы умалчиваем о том, как подобным образом поименованное относится к самому сущему. Оба они — одно ли то же? Сущее и его бытие? Различение! Что есть, например, в этом куске мела сущее? Уже этот вопрос двусмыслен, ибо слово «сущее» может быть понято с двух точек зрения, так же, как и греческое

τό ὄν. Сущее подразумевает то, *что* в каждом данном случае суще, в частности, эта бело-серая, определенным образом оформленная, легкая, хрупкая масса. Далее, «сущее» подразумевает то, что как бы «делает» так, чтобы данное поименованное было сущим, а не наоборот, не-сущим, тем, что в сущем, коль скоро оно сущее, образует бытие. Соответственно этому двойному значению слова «сущее» греческое τό ὄν часто подразумевает второе значение, следовательно, не само сущее, то, *что* суще, а «сущность» (das Seiend), сущность (die Seiendheit), бытие-

сущим (das Seiendsein), бытие. В противоположность этому «сущее» в первом значении называет сами сущие вещи — все или отдельные, имея в виду только их самих, а не их сущность, οὐσία.

Первое значение τὸ ὄν подразумевает τὰ ὄντα (entia), второе — τὸ εἶναι (esse). Что в куске мела есть сущее, мы перечислили. И сравнительно легко обнаружили это. Кроме того, мы можем легко усмотреть, что оное может и не быть, что этому мелу в конце концов не обязательно быть здесь и быть вообще. Но что же в таком случае, в отличие от того, что может стоять в

бытии или кануть обратно, в небытие, что же, в отличие от сущего, — есть бытие? То же ли оно самое, что и сущее? Так спрашиваем мы снова. Только прежде мы бытие в расчет не принимали, а констатировали: такое-то вещество, бело-серое, легкое, определенным образом оформленное, хрупкое. Где здесь прячется бытие? Оно должно быть присуще мелу, ибо он, этот мел, *есть*.

Сущее встречается нам повсеместно, окружает, несет, побуждает, очаровывает, наполняет, возвышает и разочаровывает нас, но где же находится и в чем состоит при

всем том бытие сущего? Можно было бы возразить: пусть это различие сущего и его бытия иногда и важно в языковом и понятийном отношении; различие это можно провести в чистом мышлении, т.е. в представлении и мнении, но без того, чтобы этому различию в сущем соответствовало нечто сущее. Но даже и само это мысленное различие сомнительно; ибо остается неясным, *что* мыслится под именованием «бытие». В то же время достаточно знать сущее и установить над ним господство. Различать помимо этого еще и бытие — надуманно и ни к чему не приводит.

По поводу излюбленного вопроса о том, что при таком различии выявляется, кое-что уже говорилось. Нас интересует теперь только наше намерение. Мы спрашиваем: «Почему вообще есть сущее, а не наоборот — ничто?» В этом вопросе мы придерживаемся, казалось бы, только сущего и избегаем пустых раздумий о бытии. Но о чем мы, собственно, спрашиваем? — Почему сущее как таковое есть. Мы спрашиваем об основе того, что (daß) сущее *есть* и *что́* (was) оно есть и при этом не есть, наоборот, ничто. По сути мы спрашиваем о бытии. Но как? Мы

спрашиваем о бытии сущего. Мы опрашиваем сущее в отношении его бытия.

Однако продолжая спрашивать, мы спрашиваем, собственно, уже заранее о бытии в отношении его основы, даже если этот вопрос не развернут и остается нерешенным, не есть ли бытие в самом себе уже основание и основание достаточное? Если этот вопрос о бытии мы задаем как первый по чину, то пусть это и произойдет, хотя мы и не знали, как обстоит дело с бытием и как оно в своем отличии от сущего относится к последнему. И все же как нам вообще выпрашивать об основе бытия

сущего, не говоря уже о том, чтобы выявить ее, если мы недостаточно уразумели, поняли и постигли само бытие? Это намерение осталось бы таким же бесперспективным, как если бы кто-нибудь захотел выяснить причину и основу пожара и заявил при этом, что ни источник пожара, ни самый объект и его изучение вовсе ему не интересны.

*§ 10. Развертывание «пред-
вопроса»: «Как обстоит
дело с бытием и с нашим
пониманием бытия?»*

Итак, вопрос «Почему вообще есть сущее, а не наоборот — ничто?»

понуждает нас к вопросу: «*Как обстоит дело с бытием?*»

Мы спрашиваем теперь о чем-то, что по большей части остается для нас пустым звуком и порождает опасность, что, спрашивая дальше, мы станем жертвой словесных идолов. Тем необходимее в связи с этим уяснить для себя с самого начала, как обстоит дело с бытием и с нашим пониманием бытия. При этом прежде всего важно все время иметь в виду, что бытие *сущего* мы не можем непосредственно воспринять ни при сущем, ни в сущем, ни вообще где бы то ни было.

Призовем на помощь некоторые примеры. Там, на противоположной стороне улицы, находится здание реального училища. Нечто сущее. Мы можем осмотреть здание снаружи, со всех сторон, обойти его изнутри от подвала до чердака и увидеть все, что там есть: коридоры, лестницы, классные комнаты и их обстановку. Повсюду мы находим сущее, и даже вполне упорядоченное. Где же бытие этого реального училища? Училище ведь *есть*. Здание *есть*. Если что-то и имеет отношение к этому сущему, то это его бытие, но, однако, внутри сущего мы его не находим.

Бытие не состоит и в том, что мы рассматриваем сущее. Здание стоит на своем месте, даже если мы его и не рассматриваем. Мы можем его обнаружить только потому, что оно уже *есть*. Кроме того, как кажется, бытие этого здания вовсе не для всех одинаково. Для нас, наблюдателей и прохожих, оно иное, чем для учеников, которые в нем сидят, не потому что ученики видят его только изнутри, но потому что, собственно говоря, для них это здание есть то и таково, что и каково оно есть. Бытие подобных зданий можно как бы обонять, и даже по прошествии десятилетий запах все

еще ощутим. Он передает бытие сущего намного непосредственной и правдивей, чем описание или осмотр. С другой стороны, наличие здания не зиждется на этом невесть где витающем пахучем веществе.

Как обстоит дело с бытием? Можно ли бытие видеть? Мы видим сущее, мел, лежащий здесь. Но видим ли мы бытие так же, как цвет, свет или темноту? Или, может быть, мы слышим, обоняем, вкушаем и осязаем бытие? Мы слышим, как несется по улице мотоцикл. Мы слышим, как глухарка скользит в полете между деревьями на склоне горы. Но слышим мы, собственно,

только шум работающего мотора, только шум, который производит глухарка. Описывать сверх этого чистый шум нам тяжело и непривычно, ибо он как раз и *не есть* то, что мы обычно слышим. [По сравнению с простым шумом,] мы слышим всегда *больше*. Мы слышим летящую птицу, хотя, в строгом смысле, следовало бы сказать: глухарка не есть нечто слышимое, не есть некий звук, который можно было бы встроить в звукоряд. Так обстоит дело и с другими чувствами. Мы дотрагиваемся до бархата, шелка; мы сразу же видим их как то или иное сущее. Одно сущее иначе, чем

другое. В чем располагается и состоит бытие?

Однако мы должны быть осмотнительней и помнить об окружении, которое бывает уже или шире и в котором мы находимся ежедневно и ежечасно, сознательно и бессознательно, о том окружении, которое постоянно сдвигает свои границы и в конце концов прорывается сквозь них. Надвигающаяся из-за гор сильная гроза «есть» или, что здесь то же самое, «была» ночью. В чем состоит ее бытие?

Далекая гряда холмов под открытым небом... Это «есть». В чем

состоит бытие? Когда и кому оно открывается? Путнику ли, который любит пейзажем, крестьянину, который из него и в нем черпает свои будни, или метеорологу, который составляет прогноз погоды? Кто из них постигает бытие? Все и никто. Или же все то, что эти люди улавливают в гряде холмов под высоким небом, суть каждый раз лишь некие открывающиеся взгляду ее виды, не самая гряда, как она «есть» сама по себе, не то, в чем состоит ее собственное бытие? И кто должен постичь это последнее? Или же вообще противу всякого смысла, противу смысла бытия спрашивать о

чем-то таком, что скрывается за этими видами? Не в этих ли видах заключается бытие?

Портал раннероманской церкви есть нечто сущее. Как и кому открывается его бытие? Искусствоведу, который осматривает и фотографирует этот портал во время экскурсии, настоятелю, который в день праздника проходит через него со своими монахами, или же детям, которые летом играют в его тени? Как обстоит дело с бытием этого сущего?

Государство — оно *есть*. В чем состоит его бытие? В том, что полиция хватает подозрительных,

или же в том, что в имперском министерстве столько-то машинок выстукивает текст под диктовку государственных секретарей и советников? Или же государство «есть» в переговорах фюрера с английским министром иностранных дел? Государство есть. Но где же прячется бытие? Есть ли оно вообще где-нибудь?

Вот картина Ван Гога: пара грубых крестьянских башмаков — больше ничего. Картина, собственно говоря, ничего не изображает. И все же с тем, что там *есть*, сразу же оказываешься лицом к лицу, как будто ты сам поздним осенним

вечером, когда в кострах догорает картофельная ботва, взяв мотыгу, устало бредешь с поля домой. Что здесь суще? Холст? Мазки? Цветовые пятна?

Что во всем том, что мы только что назвали, есть бытие сущего? Как мы, собственно, с нашими нелепыми запросами и умничаньем уживаемся в этом мире?

Ведь все то, что мы назвали, *есть*, и однако, едва мы хотим схватить бытие, всякий раз происходит так, будто мы запускаем руки в пустоту. Бытие, о котором мы здесь вопрошаем, почти такое же, как ничто, хотя бы мы каждую

минуту и сопротивлялись, оберегая себя от необходимости сказать, что все сущее *как бы не есть*.

Но бытие остается ненаходимым, почти таким же, как ничто, лучше сказать, *совсем* таким. Слово «бытие» в конце концов всего лишь пустое слово. Оно не подразумевает ничего действительного, осязаемого, реального. Стало быть, его значение есть лишь несуществующий туман. Значит, в конечном итоге Ницше совершенно прав, когда такие «высшие понятия», как бытие, называет «последним дымком улетучивающейся реальности»

(Götzendämmerung, VIII, 78). Кто же захочет погнаться за таким туманом, словесное обозначение которого есть лишь наименование великой химеры? «В самом деле, ничто не обладало по сию пору более наивной силой убедительности, чем химера бытия...» (VIII, 80).

«Бытие — туман и химера, заблуждение?» То, что Ницше говорит здесь о бытии, не есть замечание, брошенное вскользь в пылу подготовительной работы над его сокровенным, так и не завершенным произведением. Скорее это для него ведущее понимание бытия, начиная с самой ранней поры

его философской работы. На нем держится и им определяется его философия с самой ее основы. Но эта философия и теперь хорошо защищена от неуклюжих и досужих домогательств пишущей братии, которая нынче обступила Ницше и становится все более многочисленной. По-видимому, худшее злоупотребление его работами еще впереди. Когда мы говорим здесь о Ницше, мы не хотим иметь со всем этим ничего общего; и со слепой героизацией тоже. Для этого наша задача — куда более важная и одновременно трезвая. Она состоит в том, чтобы в хорошо

организованной атаке на Ницше впервые полностью развить все то, что добыто им самим. Бытие есть туман, заблуждение. Будь это так, нам оставалось бы только вывести отсюда, что от вопроса «Почему есть вообще сущее, а не наоборот — ничто?» следует отказаться. Ибо зачем же спрашивать, если то, о чем спрашивается, всего лишь туман и заблуждение?

Говорит ли Ницше истину? Или же он сам — последняя жертва долгих блужданий и потерь, но в качестве таковой жертвы и нераспознанное свидетельство новой необходимости?

В бытии ли причина, что оно так запутано, в слове ли дело, что оно остается таким пустым, или же причина в нас самих — в том, что, производя и преследуя сущее, мы выпали при этом из бытия? Не обстоит ли дело так, что причина даже не в нас, нынешних, и не в наших ближайших и отдаленных предшественниках, но в том, что с самого начала проходит через всю европейскую историю, через то свершение, в которое никогда не проникнет взор ни одного историка и которое все же свершается — и в прошлом, и нынче, и в будущем? А что, если человек, если народы в

своих величайших происках, в своей величайшей искусности находятся в определенном отношении к сущему, но тем не менее, сами того не ведая, давно уже выпали из бытия, что, если именно в этом глубочайшая и действеннейшая причина их упадка? [Ср. *Sein und Zeit*. § 38, особ. S. 179 f].

§ II Уточнение вопроса «Как обстоит дело с бытием?»

Есть ли бытие только словесный звук или судьба Европы?

Вот вопросы, которые мы задаем не вскользь или, паче того, для души или из идейных соображений. К ним

нас побуждает предварительный, с необходимостью возникший из главного вопрос «Как обстоит дело с бытием?» — вопрос, может быть, и трезвый, но наверняка совершенно бесполезный. Но все же вопрос и *вопрос всех вопросов*: «Есть ли "бытие" пустое слово, а значение его — туман, или же духовная судьба Европы?»

Европа, всегда готовая в неизлечимом ослеплении заколоть самое себя, находится сегодня в гигантских тисках между Россией, с одной стороны, и Америкой — с другой. Россия и Америка суть, с метафизической точки зрения, одно

и то же; безысходное неистовство
разнузданной техники и
построенного на песке благополучия
среднего человека. Если самый
последний уголок земного шара
завоеван техникой и разрабатывается
экономически, если какое угодно
происшествие в каком угодно месте
и в какое угодно время становится
доступным как угодно быстро, если
можно одновременно «переживать»
покушение на короля во Франции и
симфонический концерт в Токио,
если время есть лишь быстрота,
мгновенность и одновременность,
время же как история исчезло из
всякой сиюбытности всякого народа,

если боксер почитается великим национальным героем, если массовые собрания, достигающие миллионных цифр, — это и есть триумф, — тогда, именно тогда всю эту блажь перекрывает призрак вопроса: зачем? — куда? — а дальше что?

Духовный упадок Земли зашел так далеко, что народам угрожает потеря последней духовной силы, которая одна бы еще могла помочь этот упадок [касающийся судьбы «бытия»], по крайней мере разглядеть и как таковой оценить. Простое признание этого не имеет ничего общего ни с культурным

пессимизмом, ни с оптимизмом; ибо помрачение мира, бегство богов, разрушение Земли, скучивание людей в массы, подозрение и ненависть ко всему творческому уже достигло по всей Земле такого масштаба, что такие детские категории, как пессимизм и оптимизм, давно стали смешными.

Мы находимся в тисках. Наш народ, помещаясь в сердцевине, наиболее остро от этого страдает, народ, самый богатый соседями и поэтому самый уязвимый и в то же время народ метафизический. Но в этом призвании, в котором мы уверены, наш народ только в том

случае обретет свою судьбу, если он в самом себе найдет отклик, возможность отклика на это призвание и творчески осмыслит свое предназначение. Все это означает, что наш народ как исторический выставит себя самого и тем самым историю Европы из сердцевины ее будущих исторических свершений в изначальную сферу сил бытия. Если великий суд над Европой должен свершиться не на пути ее уничтожения, тогда он может свершиться лишь за счет развития новых исторически духовных сил из сердцевины.

Спрашивать: как обстоит дело с бытием? — означает не что иное, как *повторить* (wieder-holen) начало нашей исторически духовной сиюбытности, дабы претворить его в иное начало. Таковое возможно. Данная форма является для истории даже определяющей, ибо она зарождается в изначальном свершении. Но начало не повторяют, ввинчиваясь в него как в нечто некогда уже случившееся и ныне известное, просто достойное подражания, а начинают его сызнова, *еще изначальнее*, и именно вместе со всем тем странным, темным, непроверенным, чем отличается

настоящее начало. Повторение, как мы его понимаем, есть все, что угодно, но только не исправляющее продолжение предыдущего средствами самого предыдущего.

§ 12. Прояснение факта: бытие — словесный туман.

*Вопрошание о бытии и
«онтология»*

Вопрос: «Как обстоит дело с бытием?» включен в качестве предвопроса в наш ведущий вопрос «Почему вообще есть сущее, а не наоборот — ничто?» Если мы теперь отправимся вслед за тем, о чем спрашивается в пред-вопросе, а

именно за бытием, тогда высказывание Ницше тотчас же проявит себя со всей истинностью. Ибо есть ли для нас «бытие», если мы хорошенько приглядимся, нечто большее, чем простой звук, неопределенное значение, неуловимое, как туман? Во всяком случае, Ницше вкладывает в свое суждение чисто негативный смысл. «Бытие» для него обман, которого бы лучше и вовсе не было. «Бытие» — и вдруг что-то неопределенное, летучее, как туман? Так оно и есть. Но мы не станем прятаться от этого факта; напротив, попробуем выяснить для себя его фактичность,

чтобы обозреть всю сферу его влияния.

Вопрошая, мы вступаем в среду, пребывание внутри которой является основной предпосылкой, для того чтобы вернуть исторической сиюбытности твердую почву. Нам надлежит спросить, почему тот факт, что «бытие» остается для нас словесным туманом, именно сегодня предстает перед нами столь настоятельно; верно ли, что этот факт существует уже давно, и если да, то почему. Мы должны научиться понимать, что этот факт не так безобиден, как он выказывает себя, когда его впервые устанавливают.

Ибо в конце концов дело не в том, что слово «бытие» остается для нас только звуком, а его значение только туманом, но в том, что мы выпали из того, о чем говорит это слово, и обратного пути пока не видим; *поэтому* — ни по какой другой причине — слово «бытие» ничему больше не соответствует, а все, за что бы мы ни брались, рассеивается как клочья облаков при свете солнца. Раз это так, то *поэтому-то* мы и *вопрошаем* о бытии. И вопрошаем, зная, что никакому народу истины сами под ноги еще никогда не падали. Тот факт, что данный вопрос и нынче не могут и не хотят понять,

даже если спрашивать его *еще* изначальней, нимало не лишит его неизбежности.

Можно, правда, с напускной проницательностью и глубокомыслием снова выставить давно известное соображение: «бытие»-де есть наиболее общее понятие. Область его значений простирается на все и вся, даже на ничто, которое в качестве помысленного и сказанного тоже «есть» нечто. Значит, за пределами области значений этого наиболее общего понятия, «бытие», в строгом смысле слова нет более ничего, что могло бы послужить его

дальнейшему определению. С этой высшей всеобщностью нужно примириться. Понятие бытия есть понятие предельное. И оно соответствует закону логики, который гласит: чем обширнее понятие по своему объему — а есть ли что-либо обширнее, чем понятие «бытие»? — тем больше неопределенности и пустоты в его содержании.

Этот ход мысли для каждого нормально мыслящего человека — а мы все хотим быть нормальными людьми — убедителен непосредственно и без ограничений. Но теперь вопрос вот в чем:

затрагивает ли определение бытия как наиболее общего понятия сущность бытия или уже заранее столь его извращает, что вопрошание становится безнадежным? В том-то и вопрос, можно ли бытие считать лишь наиболее общим понятием, которое неизбежно выступает во всех частных понятиях, или же бытие имеет совершенно иную сущность и тем самым есть все, что угодно, только не предмет «онтологии», при условии, что это слово понимается в традиционном значении.

Термин «онтология» был пущен в обиход только в XVII веке. Он указывает на развитие (Ausbildung)

традиционного учения о сущем в философскую дисциплину и в раздел философской системы. Но традиционное учение есть школьная классификация и упорядочение того, что для Платона и Аристотеля и позже для Канта было *вопросом*, правда, уже не изначальным. В этом [традиционном] смысле слово «онтология» употребляется еще и сегодня. Под этим термином философия разумеет установление и разработку определенного раздела внутри своей системы. Но слово «онтология» можно брать и «в самом широком смысле», «не приспособлявая его к

онтологическим направлениям и тенденциям» (ср. *Sein und Zeit*, 1927, S. 11 вв.). В таком случае «онтология» означает усилие явить бытие в слове, а именно в прохождении через вопрос — как обстоит дело с бытием [, не только с сущим как таковым]. Но так как этот вопрос по сию пору не нашел ни сочувствия, ни отклика, но даже подчеркнуто отклоняется различными кругами школьной философской учености, которая ревностно придерживается «онтологии» в традиционном смысле, то неплохо было бы отказаться в будущем от

использования термина «онтология», «онтологический». То, что самым характером вопрошания, как выясняется лишь теперь, отделено на расстояние целого мира, не должно носить то же имя.

§ 13. Пояснение связи между основным вопросом метафизики и пред-вопросом: новое понятие пред-вопроса — пред-шествующий и как таковой в высшей степени исторический вопрос

Мы спрашиваем: как обстоит дело с бытием? каков смысл бытия? — не для того, чтобы восстановить онтологию в традиционном стиле

или же критически подсчитать ее былые ошибки. Дело совсем в другом. Необходимо историческую сиюбытность человека — а это всегда означает и нашу собственную будущую сиюбытность во всей совокупности предназначенной для нас истории — ввести в могущество бытия, подлежащего раскрытию в его изначальности; впрочем, лишь в тех пределах, внутри которых философия что-то в состоянии сделать.

Из основного вопроса метафизики «Почему вообще есть сущее, а не наоборот — ничто?» мы выделили *пред-вопрос*: как обстоит дело с бытием? Соотношение обоих

вопросов требуется пояснить, ибо оно — особого рода. Обычно предвопрос выясняется прежде и вне главного вопроса, хотя и с оглядкой на него. Однако философские вопросы в принципе нельзя уладить таким образом, чтобы в один прекрасный день их можно было бы упразднить: предвопрос здесь вообще не стоит вне основного вопроса, а есть как бы огонь, пылающий, как в горне, в вопрошании основного вопроса, горнило всего вопрошания. Это значит: для первичного спрашивания основного вопроса необходимо, чтобы в спрашивании его пред-

вопроса мы заняли решительную позицию, достигнув существенной здесь устойчивости и утвердившись в ней. Поэтому вопрос о бытии мы и поставили в связь с судьбой Европы, внутри которой решается судьба Земли, — при этом для самой Европы наша историческая сиюбытность оказывается сердцевиной.

Вопрос гласил:

Есть ли бытие пустое слово, а его значение — туман, или же то, что именуется словом «бытие», скрывает в себе духовную судьбу Европы?

Пусть для некоторых ушей вопрос этот звучит напыщенно и

преувеличенно; ведь на худой конец можно даже представить себе, что разъяснение вопроса о бытии весьма отдаленно и опосредованно могло бы в конце концов иметь отношение к решающему вопросу земной истории; но уж ни в коем случае не так, чтобы исходная и основная позиция нашего вопрошания непосредственно определялась историей мирового духа. И все же такая связь существует, и так как мы намереваемся привести в действие вопрошание предвопроса, то пора показать, что и в какой степени спрашивание этого вопроса непосредственно и с самого

основания входит действенной частью в решающий вопрос истории. Это указание необходимо предварить одним существенным соображением в форме утверждения.

Мы утверждаем: вопрошание сего предвопроса и одновременно вопрошание основного вопроса метафизики есть в высшей степени вопрошание историческое.

§ 14. Философия и «наука истории»

Но разве метафизика и философия не становятся тем самым вообще наукой исторической? Однако историческая наука

исследует временное, а философия, напротив, сверхвременное. Философия лишь постольку исторична, поскольку она, как всякое произведение духа, осуществляется во времени. Но в этом смысле обозначение метафизического спрашивания как исторического не может особым образом выделить метафизику, но лишь отсылает к чему-то само собой разумеющемуся. Следовательно, это утверждение либо ни о чем не говорит и является лишним, либо же оно невозможно, так как смешивает различные в основе своей виды наук: философию и историю.

В связи с этим следует сказать:

1. Метафизика и философия вообще не являются наукой и не могут

стать ею потому, что их вопрошание в основе своей исторично.

2. Со своей стороны, историческая наука как наука вообще не определяет изначального отношения к истории, но уже заранее его предполагает. Только поэтому историческая наука может либо исказить отношение к истории, которое всегда исторично, ложно истолковать и вытеснить, сведя к простым антикварным знаниям, либо же открыть существенные

перспективы уже устоявшемуся отношению к истории и дать возможность познавать историю в ее связности.

Определенное историческое отношение нашей исторической сиюбытности к истории может стать предметом и развитым состоянием знания; но не обязательно. Кроме того, не всякие отношения к истории могут быть опредмечены научно и научно состояться, и в первую очередь — не могут как раз существенные. Историческая наука никогда *не может учредить* исторического отношения к истории. Она может только всякий раз высветить уже

учрежденные отношения, обосновать их применительно к знанию, что, безусловно, для исторической сиюбытности образованного народа составляет существенную необходимость — следовательно, несть ни просто «польза», ни просто «невыгода». Так как только в философии — *в отличие от любой науки* — формируются существенные отношения к сущему, это отношение *может, более того, должно быть* для нас сегодня изначально историческим.

Чтобы понять наше утверждение, что «метафизическое» вопрошание предвопроса в высшей

степени исторично, следует прежде всего задуматься вот о чем: история для нас не то же самое, что прошедшее, ибо оно является как раз тем, что больше не свершается. Но история именно и не есть просто настоящее, которое также никогда не свершается, а лишь «случается», наступает и проходит. История как свершающееся есть определенное будущим и перенимающее прошлое сквозное действие и сквозное претерпевание сквозь *настоящее*. Оно-то как раз и есть то, что исчезает в свершающемся.

Наше вопрошание основного вопроса метафизики исторично, ибо

оно раскрывает свершение человеческой сиюбытности в ее существенных связях, т.е. с сущим как таковым в целом, навстречу неисследованным возможностям наступающего, одновременно вплетая его в его уже бывшее начало и, таким образом, заостряя и утяжеляя в его настоящем. Этим вопрошанием наша сиюбытность призвана к своей истории в полном смысле этого слова и своему решению в ней. Причем, это происходит не задним числом, не в смысле морально-мировоззренческого практического применения, но: исходная позиция вопрошания исторична в себе самой,

пребывает и удерживается в происходящем свершении, из одного об одном же вопрошая.

*§ 15. Внутренняя причастность
исторического
по своей природе вопрошания о
бытии мировой истории.
Понятие духа и его
ложетолкования*

Нам, однако, еще не хватает существенного понимания того насколько это историческое в себе вопрошание о бытии обладает внутренней причастностью истории, более того — истории мировой. Мы говорим: на Земле, повсеместно,

происходит миропомрачение. Его важнейшие проявления: бегство богов, разрушение Земли, скучивание людей, преобладание посредственности.

Что значит мир, когда мы говорим о миропомрачении? Мир всегда есть мир *духовный*. У животного нет мира, нет даже ближайшего окружающего мира. Миропомрачение включает в себя *обессиление духа*, его отмену, истощение, изгнание и лжетолкование. Мы попытаемся прояснить, что значит это обессиление в *одной* связи, а именно в связи с лжетолкованием духа. Мы

утверждали: Европа находится в тисках между Россией и Америкой, которые в метафизическом смысле суть одно и то же, если говорить об их мировом характере и отношении к духу. Положение Европы является тем более роковым, что обессиление духа исходит из нее самой. Пусть даже подготовленное прежним развитием, оно окончательно определяется из ее собственной духовной ситуации в первой половине XIX века. В это время у нас происходило то, что охотно обозначают коротко как «крушение немецкого идеализма». Эта формула есть как бы щит, за которым прячутся

и скрываются уже проступающая
бездуховность, распад духовных сил,
отказ от всякого изначального
вопрошания об истоках и
привязанность к ним. Ибо не
немецкий идеализм рухнул, а эпоха
была недостаточно сильной, чтобы и
впредь соответствовать величию,
широте и изначальности присущего
ему духовного мира, т.е. реально
осуществлять его, что всегда
означает нечто иное, чем просто
использование утверждений и точек
зрения. Сиюбытность начала
соскальзывать в мир, лишенный той
глубины, из которой каждый раз
наступает и возвращается

существенное, понуждая человека, таким образом, к превосходству и позволяя ему действовать в соответствии с чином. Все вещи соскользнули на один и тот же уровень, на одну поверхность, похожую на слепое зеркало, которое ничего больше не показывает, ничего не отражает. Господствующей мерой стала мера протяженности и числа. Умение не означает больше искусности, чрезмерной щедрости дарования и господства над стихиями, но есть лишь доступное каждому заучивание некоей рутины, которое всякий раз дается потом и кропотливым трудом. Все это в

Америке и России достигло такого непомерного уровня воспроизводства равно-значного и равно-душного, что эта количественность перешла в некое собственное качество. И отныне господствующее там равенство равнодушной посредственности есть не нечто безобидное, лишь зияние пустоты, но натиск чего-то такого, что своей воинственностью разрушает всякий чин и всякую причастную миру (welthaft) духовность, выставляя их как ложные. Это натиск того, что мы называем демонизмом [в смысле разрушительно злого]. Имеются различные признаки появления этого

демонизма, которому сопутствуют растущая беспомощность и беззащитность Европы и по отношению к нему, и в себе самой. Одним из таких признаков является обессиление духа в смысле лжетолкования его, свершение, в самой сердцевине которого мы сегодня пребываем. Кратко представим это лжетолкование духа в четырех отношениях.

1. Решающим является перетолкование духа как интеллектуальной способности, как простой понятливости в осмыслении, оценке и рассматривании имеющихся вещей и

их возможного изменения и дополняющего воссоздания. Эта понятливость есть дело обыкновенной способности и тренировки и распределяется массово. Понятливость сама подчиняется возможности организации, что совершенно не годится для духа. Вся эта литературщина и эстетский зуд суть позднее следствие и разновидность духа, фальсифицированного в интеллект. Остроумие (*и только*) есть видимость духа и утаивание его недостаточности.

2. Дух, фальсифицированный таким образом в интеллектуальную

способность, низводится до роли инструмента, служащего чему-то иному, пользоваться которым можно учить и учиться. Относится ли это служение интеллекта к урегулированию и овладению материальными производственными отношениями (как в марксизме) или вообще к разумному упорядочению и разъяснению всего в данный момент предлежащего и уже устоявшегося (как в позитивизме), или же оно осуществляется в управлении жизненной массой и расой какого-нибудь народа — как бы то ни было, дух в качестве интеллекта становится бессильной надстройкой над чем-то

иным, что, будучи бездуховным или
вовсе противным духу, считается
собственно действительным. Если
дух, как это в экстремальной форме
практиковал марксизм, понимать как
интеллект, тогда можно, в
противовес этому, с полным правом
сказать, что дух, т.е. интеллект, в ряду
действующих сил человеческой
сиюбытности должен быть подчинен
здоровой телесной
предприимчивости и характеру. Но
этот порядок станет неистинным,
как только сущность духа поймут в
его истине. Ибо вся истинная сила и
красота плоти, вся надежность и
смелость меча, но также и вся

подлинность и находчивость разума берут свое начало в духе и испытывают подъем и упадок только в соответствующей силе и бессилии духа. Он есть то, что несет и господствует, он есть первый и последний, а не просто некое неизбывное третье.

3. Как только вступает в силу это ремесленное лжетолкование духа, силы духовного свершения, поэзия и изобразительное искусство, государственное устройство и религия сдвигаются по возможности в круг *сознательного* попечения и планирования. Одновременно они распределяются по разным областям.

Духовный мир становится культурой, в строительстве и поддержании которой отдельный человек старается в то же время выхлопотать для себя некую полноту. Эти области становятся полем свободной деятельности, которая сама себе устанавливает мерки в том значении, которое ей все еще непосредственно доступно. Эти мерки, годные для производства и потребления, называют ценностями. Культурные ценности внутри целостности какой-либо культуры обеспечивают себе значение только тем, что довольствуются самими собой: поэзия существует ради поэзии,

искусство ради искусства, наука ради науки.

Состояние последних десятилетий, которое нынче, несмотря на некоторую чистку, не изменилось, можно увидеть на примере науки, которая здесь, в университете, нас особенно касается. Если две кажущиеся различными научные концепции, одна — исходящая из принципа практического, профессионально-технического знания, другая — из принципа науки как культурной ценности в себе самой, нынче как бы борются друг с другом, то *обе* в этом случае движутся *по одному и тому*

же губительному пути
лжетолкования и обессилению духа.
Они различаются лишь тем, что
технически-практическая концепция
науки как профессионального знания
может еще претендовать на
преимущество, оставаясь при
нынешнем положении вещей
открыто и явно последовательной, в
то время как вновь расцветающее
реакционное толкование науки как
культурной ценности пытается
скрыть бессилие духа
бессознательным крючкотворством.
Хаос бездуховности может заходить
так далеко, что технически-
практическое осмысление науки

заявляет одновременно о своей причастности науке как культурной ценности, так что обе разновидности науки прекрасно ладят друг с другом в одной и той же бездуховности. Если организацию слияния технических наук в теоретическом и экспериментальном плане именовать университетом, то это лишь наименование, но более не изначально объединяющая, обязывающая духовная сила. И сегодня еще не устарело то, что я в 1929 году, в своей речи по поводу вступления в должность, сказал здесь о немецком университете: «Области наук удалены друг от друга.

Метод обращения со своими предметами у них разный в основе своей. Единство этого распавшегося разнообразия дисциплин поддерживается сегодня, пожалуй, еще только технической организацией университетов и факультетов, а значение их — практической нацеленностью предметов. В противоположность этому коренная связь наук с их сущностной основой отмерла» (*Was ist Metaphysik?* 1929, S. 8) [\[3\]](#) .
Сегодняшняя наука во всех своих отраслях есть техническое, практическое дело приобретения и сообщения знаний. От нее как от

науки вообще не может исходить
никакого пробуждения духа. Она
сама в нем нуждается.

4. Последнее лжетолкование
духа зиждется на вышеназванных
фальсификациях, которые
представляют дух как
интеллектуальную способность,
оную же как подсобный инструмент,
а этот последний, совокупно с тем,
что он изготавливает, как отрасль
культуры. Дух в качестве подсобного
интеллекта и дух в качестве культуры
становятся в конце концов
предметами роскоши и декора, на
которые обращают внимание наряду
со многими другими, выставляют

публично и показывают для доказательства того, что культуру *никто* не отрицает и слыть варваром никто не хочет. Русский коммунизм, начав с чисто негативной позиции, вскоре перешел к подобной пропагандистской тактике.

В противоположность этому многократному лжетолкованию духа сущность духа мы кратко определяем так (я беру формулировку из своей ректорской речи, ибо в ней, сообразно поводу, все изложено в сжатой форме): «Дух несть ни пустая изощренность ума или ни к чему не обязывающее острословие, ни безудержное увлечение рассудочной

классификацией, ни, тем паче, мировой разум, но дух есть настроенная на изначальность сознательная решимость к сущности бытия» (Rektoratsrede, S. 13). Дух есть полномочие мощи сущего как такового в целом. Где господствует дух, там сущее как таковое всегда и всякий раз становится все более и более сущим. В связи с этим вопрошание о сущем как таковом в целом, вопрошание вопроса о бытии есть одно из существенных и основных условий пробуждения духа и тем самым — изначального мира исторической сиюбытности, а вместе с ней и условие обуздания

опасности миропомрачения, условие принятия на себя нашим народом, населяющим сердцевину Европы, своего исторического призвания. Только так, в самых общих чертах, можем мы здесь прояснить, что (и в какой мере) вопрошание вопроса о бытии в самом себе в высшей степени исторично, что, следовательно, и наш вопрос, останется ли бытие для нас всего лишь туманом или же станет судьбой Европы, есть все, что угодно, но только не преувеличение и не пустая фраза.

*§ 16. Фактичность факта
забвения бытия*

*как собственная основа нашего
отчуждения от языка*

Если наш вопрос о бытии имеет этот сущностный характер решения, то мы прежде всего должны с полной серьезностью отнестись к тому обстоятельству, которое, собственно, и сообщает нашему вопросу характер непосредственной необходимости, т.е. к тому факту, что в действительности бытие есть для нас почти всего лишь слово, а значение его — улетающий туман. Этот факт не есть лишь нечто такое, перед чем мы стоим как перед иным и чужеродным, нечто такое, что мы можем лишь устанавливать в его

наличном бытии как некое происшествие. Он есть нечто, в чем мы стоим. Это — состояние нашей сиюбытности; правда, не в смысле особенности, которую мы можем обнаружить только психологически. Состояние подразумевает здесь все наше устройство, способ, каким мы сами встроены в бытие. Речь здесь идет не о психологии, а о нашей истории в одном существенном отношении. Когда мы называем то обстоятельство, что бытие для нас есть пустое слово и некий туман, «фактом», то в этом заключена некая существенная предварительность. Мы этим всего лишь удерживаем и

устанавливаем то, что еще вовсе не продумано, для чего у нас нет еще места, даже если оно и выглядит так, как будто это происходит у нас, людей, — «в» нас, как обычно говорят. Тот единичный факт, что бытие для нас всего лишь пустое слово и улетающий туман, следовало бы подчинить более общему, состоящему в том, что многие и как раз существенные слова находятся в одинаковом положении, а язык вообще износился и истрепался, став таким неизбывным, но при этом бесхозным и произвольно применяемым средством взаимопонимания, таким же

безразличным, как общественные средства передвижения, как трамвай, в который любой может войти и выйти. Любой человек беспрепятственно и прежде всего *безнаказанно*, не задумываясь, говорит на языке и пишет. С этим ничего не поделаешь. И только немногие еще в состоянии осмыслить отчуждение и отрыв нынешней сиюбытности от языка во всей его шире.

Но пустота слова «бытие», полное исчезновение его именующей силы не есть просто частный случай всеобщей изношенности языка, скорее всего — порушенное

отношение к бытию как к таковому
есть собственная основа нашего
общего отчуждения от языка.

Достойны внимания
организации, радеющие о чистоте
языка и выступающие в защиту его от
продолжающейся порчи. Но
подобные учреждения показывают в
конце концов еще яснее, что никто
больше не знает, что такое язык. Так
как судьба языка лежит в основе
соответствующего отношения
какого-либо народа к *бытию*, то и
вопрос о *бытии* в глубине своей
сплетается для нас с вопросом о
языке. И далеко не случайное
совпадение, что именно теперь,

собираясь выяснить упомянутый факт затуманивания бытия во всем его объеме, мы вынуждены сообразовываться с языковыми критериями.

ВТОРАЯ ГЛАВА

О грамматике и этимологии слова «бытие»

Если бытие для нас всего лишь пустое слово и улетучивающееся значение, то мы должны по крайней мере хотя бы попытаться понять оставшийся клочок его сохранившегося смысла. В связи с этим мы прежде всего спрашиваем:

1. Что это вообще за слово

«бытие» по своей словесной форме?

2. Что говорит нам наука о языке по поводу изначального значения этого слова?

Выражаясь учено, мы спрашиваем: 1. о грамматике и 2. об этимологии слова «бытие» [\[4\]](#) .

§ 17. Высветление сущности бытия относительно его сущностной поглощенности сущностью языка

Грамматика слов занимается не только и не в первую очередь их буквальной и звуковой формой. Она использует выступающие здесь элементы формы как указания на

определенные направления и различия в направлении возможных словесных значений и предуказанного этим возможного выстраивания в предложение, в последующий речевой уклад. Слова: он идет, мы шли (бы), они ходили, иди!, идущий, идти — суть отклонения одного и того же слова по определенным направлениям значений. Мы знаем их из языковедческой терминологии: *indicativus praesentis - conjunctivus imperfecti — perfectum — imperativus — participium — infinitivus*. Но они давно уже представляют собой только технические средства; в

соответствии с их указаниями язык механически разлагают и устанавливают правила. Как раз там, где еще живо первоначальное отношение к языку, ощущается мертвечина этих грамматических форм как простых механизмов. Язык и его рассмотрение сплелись в застывших формах как в стальной решетке. Эти формальные понятия и грамматические термины уже в бездуховном и безжизненном школьном языкознании становятся для нас пустыми, совершенно не понятыми и непонятными скорлупками.

Нельзя не приветствовать, когда вместо этого ученики узнают от своих учителей нечто о древней и древнейшей истории Германии. Но все это канет вскоре в ту же пустоту, если духовный мир в интересах школы не перестроить изнутри и с самого основания, т.е. если не создать в школе духовную, а не научную атмосферу. И первое, что здесь нужно сделать, — это перевернуть отношение к языку. Но для этого нужно революционизировать учителей, и здесь снова прежде всего должен измениться сам университет и уразуметь свою задачу, а не

чваниться мелочами. Нам уже не приходит в голову, что все то, что все мы давно и хорошо знаем, может выглядеть по-иному, что эти грамматические формы не испокон веку, как некий абсолют, разлагали язык на части, упорядочивая его, что они, напротив, выросли из совершенно определенного толкования греческого языка и латыни. Основой этого опять-таки явилось то, что и язык есть нечто сущее, которое, подобно любому сущему, можно сделать так или иначе доступным и обозримым. Каждое подобное начинание по способу своего осуществления и своей

значимости **зависит** **от**

господствующей при этом основной концепции бытия.

Определение сущности языка, уже одно спрашивание об этом, каждый раз регулируется господствующим предвзятым мнением о сущности сущего и понимании сущности. Однако сущность и бытие говорят в языке. Указать на эту связь нынче важно, потому что мы спрашиваем о слове «бытие». Если мы, что на первых порах неизбежно, характеризуя слово грамматически, воспользуемся традиционной грамматикой и ее формами, то как раз в данном случае это следует сделать с

принципиальной оговоркой, что для того, к чему мы стремимся, эти грамматические формы недостаточны. Что так оно и есть, выяснится в ходе наших рассматриваний одной существенной грамматической формы.

Однако это свидетельство тотчас же перерастает кажимость того, что речь якобы идет о некоем улучшении грамматики. Речь здесь идет скорее о существенном высветлении сущности бытия относительно его сущностной поглощенности сущностью языка. Об этом и нужно поразмыслить ниже, чтобы, рассматривая язык и грамматику, не

истолковать их ложно как пустую и второстепенную забаву. Мы спрашиваем: 1. о грамматике, 2. об этимологии слова «бытие».

А. Грамматика слова «бытие»

§ 18. Словесная форма «бытия»: отглагольное существительное и инфинитив

Что это вообще за слово «бытие» по своей словесной форме? «Бытие» — ему подобны: хождение, падение, мечтание и т.д. Эти языковые образования выделяются так же, как: хлеб, обитель, трава, вещь. Несмотря на это, у тех, что названы первыми, мы тотчас наблюдаем отличие,

позволяющее легко возвести их к временным словам (глаголам) идти, падать... чего, очевидно, не допускают названные во вторую очередь. Правда, наряду с «обителью» есть форма «обитание»: «он обитает в лесу». Однако значимое грамматическое отношение между «хождение» и «ходить» отличается от одного между «обитель» и «обитание». С другой стороны, имеются словообразования, которые в точности соответствуют названным в первую очередь («хождение», «падение») и все же они имеют такой же словесный характер, как «хлеб», «обитель»,

например, «у посланника подавали изысканное кушанье»; «его уделом было страдание» [5] . Здесь мы не обращаем больше внимания на принадлежность к глаголу. Из него возникло существительное, имя, а именно при помощи некоей глагольной формы, которая на латыни именуется *modus infinitivus*.

Те же самые соотношения мы находим и в нашем слове «бытие». Это существительное восходит к инфинитиву «быть», который причастен формам *ты еси, он есть, мы бехом, вы есте были* [6] . «Бытие» как существительное возникло из глагола. В связи с этим и

говорят: слово «бытие» есть «отглагольное существительное». Указанием на эту грамматическую форму исчерпывается языковая характеристика слова «бытие». Все это известные и само собой разумеющиеся вещи, которые мы здесь обстоятельно пересказываем. Но попробуем высказаться точнее и осмотрительнее: это затасканные и привычные грамматические различия, ибо они далеко не «сами собой разумеются». Поэтому нам следует обратить внимание на подлежащие вопросу грамматические формы (глагол,

существительное, субстантивация глагола, инфинитив, причастие).

Легко увидеть: в запечатлении формы слова «бытие» решающей исходной формой является инфинитив «быть». Эта форма глагола переходит в форму существительного. Глагол, инфинитив, существительное суть в соответствии с этим три грамматические формы, по которым определяется словесный характер нашего слова «бытие». Таким образом, вначале следовало бы понять эти грамматические формы в их значении.

Из всех трех названных выше форм глагол и существительное принадлежат к тем формам, которые при возникновении европейской грамматики были изучены ранее других, но которые и поныне считаются основными формами слов и языка вообще. В связи с этим, спрашивая о сущности существительного и глагола, мы попадаем в самую сердцевину вопроса о сущности языка. Ибо вопрос, является ли первоначальная форма слова именем (существительным) или глаголом, покрывается вопросом, каков вообще изначальный характер сказывания и

говорения. Этот вопрос включает в себе одновременно и вопрос о происхождении языка. Заняться этим непосредственно и раньше всего остального мы не можем, а должны выбрать запасной путь. Ограничимся вначале той грамматической формой, которая в образовании отглагольного существительного является переходной, — инфинитивом (идти, приходить, падать, петь, надеяться, быть и т.д.).

§ 19. Инфинитив

а) Происхождение европейской грамматики из осмысления греками греческого языка: ὄνομα и ρήμα

Что значит инфинитив? Данное наименование есть сокращение полного: *modus infinitivus*, вид неограниченности, неопределенности, и именно такой, в коем глагол вообще осуществляет и проявляет полноту и направленность своего значения.

Это латинское наименование, подобно всем другим, взято из работ греческих грамматиков. В данном случае мы сталкиваемся с процессом перевода, уже упомянутым в связи с объяснением слова *φύσις*. Здесь не место вдаваться в подробности возникновения грамматики у греков, заимствования ее римлянами и

передачи по наследству Средневековью и Новому времени. Относительно этих процессов нам известны многие подробности. Настоящего проникновения в глубину этого свершения, столь основополагающего для обоснования и запечатления всего европейского духа, еще нет. Нет даже удовлетворительной постановки вопроса, способствующей этому осмыслению, которое однажды уже нельзя будет обойти, каким бы далеким весь этот процесс ни казался для сегодняшнего дня.

То, что образование (Ausbildung) европейской грамматики происходит

на основе греческого осмысления *греческого* языка, придает этому процессу все его значение. Ибо этот язык (если иметь в виду возможности мышления), наряду с немецким, есть самый могучий и одновременно самый духовный.

Прежде всего следует иметь в виду тот факт, что определяющее различие основных форм слов (существительное и глагол, *nomein* и *verbum*) — в греческом обличьи (*Gestalt*) — ὄνομα и ρήμα — разрабатывается и впервые обосновывается в самой непосредственной и глубокой связи с концепцией и толкованием бытия,

которые стали затем определяющими и для всей Европы. Внутреннее сцепление обоих свершений целостно и с полной ясностью изложения предстает перед нами в диалоге Платона «Софист». Правда, наименования ὄνομα и ρήμα были известны еще до Платона. Но и тогда, как и при Платоне, они воспринимались как термины для любого словоупотребления. ὄνομα подразумевает языковое именование в отличие от именованного лица или вещи, одновременно подразумевая выговаривание слова, что позднее осмысляется грамматически как (ρήμα. А ρήμα, в свою очередь,

подразумевает изречение, сказывание; ῥήτωρ — это ритор, оратор, держащий речь, который употребляет не только глаголы, но и ὀνόματα в узком значении существительного.

Факт изначально равно широкого господства обоих терминов важен для нашего дальнейшего свидетельства о том, что постоянно обсуждаемый в языкознании вопрос, имя или глагол являются первичной словесной формой, не есть вопрос настоящий. Эта видимость вопроса живуча только в кругозоре оформившейся грамматики, а не в перспективе сущности самого языка,

грамматически еще не
расщепленного.

Оба наименования — ὄνομα и
ῥήμα, обозначающие вначале всякое
говорение, сужаются затем в своем
значении и становятся
наименованиями двух главных
классов слов. Платон в упомянутом
диалоге (261 е и сл.) впервые дает
объяснение и обоснование этому
различию. При этом Платон исходит
из общей характеристики
действенности слова. "Ὄνομα в
широком смысле есть δῆλωμα τῆ
φωνῆ περὶ τὴν οὐσίαν — откровение, к
бытию сущего относящееся и в его

кругу происходящее, на пути озвучивания.

В кругу сущего различаются πράγμα и πράξις. Первое — это вещи, с которыми мы имеем дело, о которых всякий раз идет речь. Второе — это действия и поступки в самом широком смысле, включающем в себя и ποίησις. Слова суть двоякого рода (διττού γένους). Они суть δήλωμα πράγματος (ὄνομα), раскрытие (Eröffnung) вещей, и δήλωμα πράξεως (ρήμα), раскрытие деяния. Где осуществляется πλέγμα, συμπλοκή (сплетающая форма обоих), там возникает λόγος ἐλάχιστός τε καὶ πρῶτος — самое краткое и (вместе с

тем) первое (настоящее) сказывание. Но только Аристотель предлагает более ясное метафизическое изъяснение λόγος в смысле повествовательного предложения. Он различает ὄνομα как σηματικόν, ἄνευ χρόνου и ῥήμα как προσημαῖνον χρόνον (De interpretatione, cap. 2—4). Это высветление сущности логоса стало образцовым и определяющим для последующего становления логики и грамматики. И как бы она ни увязала тотчас же в школярстве, сам предмет всегда умудрялся удерживать себя в определяющем значении. Учебники греческих и латинских грамматиков более

тысячелетия служили в Европе школьными учебниками. Известно, что этот период был каким угодно, но только не слабым или ничтожным.

б) Греческое понимание πῶσις (casus) и ἐκκλισις (declinatio)

Мы спрашиваем о словоформе, которая у римлян называется infinitivus. Уже отрицательное выражение *modus infinitivus* указывает на некий *modus finitus*, вид ограниченности и определенности глагольного означивания. Что в греческом является образцом для данного различения? То, что римские

грамматики обозначают бледным выражением *modus*, у греков называется *ἐγκλίσις*, наклон в сторону. Это слово движется в том же направлении значения, что и другое выражающее форму слово греческой грамматики. По латинскому переводу мы его знаем лучше: *πτῶσις*, *casus*, падеж в смысле отклонения имени. Однако первично *πτῶσις* обозначает любой способ отклонения основной формы (склонение, *declinatio*) не только у существительных, но и у глаголов. И лишь после детальной разработки различия этих словоформ соответствующие им отклонения

были обозначены обособленными наименованиями. Отклонение имени называется πτώσις (casus); отклонение глагола называется ἐγκλίσις (declinatio).

§ 20. Греческое понимание бытия:

бытие как постоянство в двойном смысле φύσις и οὐσία

Как же при рассмотрении языка и его отклонений оба эти наименования, πτώσις и ἐγκλίσις, входят в сферу употребления? Язык явно считается чем-то, что тоже есть, одним из *сущих*. Для понимания и определения языка в связи с этим

имеет значение то, как греки вообще понимали сущее в его бытии. Только исходя из этого, мы сможем понять те наименования, которые в качестве *modus* и *casus* давно уже износились и ни о чем не говорят.

Поскольку в данной лекции мы постоянно возвращались к пониманию бытия у греков, ибо, несмотря на совершенную выхолощенность и в качестве таковой непознанность, оно и доныне является господствующим для европейцев и отнюдь не только в философских учениях, но и в самом будничном обиходе, — попробуем охарактеризовать греческую

концепцию бытия в самых общих и основных чертах, прослеживая то рассмотрение языка, которое было свойственно грекам.

Этот путь мы избрали намеренно. На одном грамматическом примере он должен показать, что опыт, концепция и истолкование языка, характерные для Европы, выросли из совершенно определенного понимания бытия и каким образом это произошло.

Имена πτώσις и ἐκκλισις значат падение, опрокидывание и склонение. В этом заключается отклонение от прямого и правильного стояния. Но оно сие-стояние (Da-

Stehen), в себе самом направленное
ввысь, само вхождение в стояние
(Stand) и пребывание в этом
состоянии (Stand) греки понимают
как бытие. Что подобным образом
приходит к стоянию, становится в
самом себе *постоянным* (ständig),
при этом свободно отрывается от
себя, оставаясь в необходимой
границе, πέρας. Она не есть нечто
такое, что приходит к сущему лишь
извне. Еще менее она есть
недостаток в смысле ущемляющего
ограничения. Самосдерживающая
остановка, идущая от границы, само-
обладание, в котором удерживается
постоянство, есть бытие сущего,

более того, только оно и делает
сущее таковым в отличие от чего-то,
что не есть сущее. Приходить в
стояние значит, следовательно:
завоевывать себе границу, о-
граничивать. Поэтому основной
характер сущего есть *τέλος*, что
означает не цель и не надобность, а
конец. «Конец» ни в коем случае не
подразумевает здесь отрицательного
смысла, как будто после него уже
ничего больше не будет, все
прекратится и застопорится. Конец
есть окончание в смысле завершения.
Граница и конец суть то, при
помощи чего сущее начинает *быть*. В
этой связи надлежит понимать и

высшее наименование, которое Аристотель применяет для бытия, ἐντελέχεια, удержание (сохранение)-себя-в-окончании (границе). То, что последующая философия и биология сотворили из наименования «энтелехия» (ср. Лейбниц), показывает полное отпадение от греческого. Становящееся в свою границу, ограничивающее ее и так в ней стоящее обладает статью, μορφή. Гречески понятая форма черпает свою сущность из восходящего поставления-себя-в-границу (Sich-in-die-Grenze-her-stellen).

Но в-самом-себе-сие-стоящее (In-Sich-da-Stehende), с точки зрения

наблюдателя, становится себя-представляющим (zum Sich-dar-Stellenden), которое являет себя в своем внешнем виде. Вид вещи греки называют εἶδος или ἰδέα. В эйдосе слышатся отголоски того, что подразумеваем и мы, когда говорим: у этой вещи есть лицо, она имеет вид, она смотрится. Вещь «сидит». Она покоится в явлении, т.е. в проявлении своей сущности. Ведь ранее перечисленные определения бытия основываются на том и скрепляются тем, в чем греки, бесспорно, познают смысл бытия и что они называют οὐσία или, полнее, παρουσία. Обычная бездумность

переводит это слово как «субстанция» и упускает тем самым всякий смысл. Для παρουσία в немецком есть соответствующее выражение в слове при-сутствие (Anwesen). Так мы называем замкнутый в себе крестьянский двор со всем имуществом, усадьбу. Еще во времена Аристотеля слово οὐσία одновременно употреблялось и в этом смысле, и в значении ключевого слова философии. Нечто присутствует [west an]. Оно стоит в себе и так себя представляет. Оно есть. «Бытие» значит в основе своей для греков присутствие.

Но греческая философия не возвратилась больше в эту основу бытия, в то, что она скрывает. Она осталась на переднем плане самого присутствующего и пыталась рассматривать его в приведенных выше определениях. На основании сказанного мы теперь скорее поймем то греческое толкование бытия, которое упоминали вначале, объясняя имя «метафизика»: уразумение бытия как φύσις; позднейшие понятия «природы», говорили мы, должны быть удалены: φύσις подразумевает становящееся распрямление, пребывающее в себе развитие. В этом властвовании

(Walten) замыкаются и открываются исходящие из первоначального единства покои и движение. Это властвование есть еще не осиленное мышлением сверхвластительное присутствие, в котором бытует присутствующее как сущее. Но это властвование выявляет себя, лишь выходя из сокренности (Verborgenheit), что значит по-гречески: ἀλήθεια (несокренность — Unverborgenheit) свершается, если властвование завоевывается как мир. Лишь благодаря миру и в мире сущее становится сущим.

У Гераклита сказано (фр. 53): πόλεμος πάντων μὲν πατήρ ἐστι, πάντων

δέ βασιλεύς, καί τούς μέν θεούς έδειξε,
τούς δέ άνθρώπους, τούς μέν δούλους
έποίησε τούς δέ έλευθέρους.

Размежевание

(Auseinandersetzung) хотя и есть
производитель (побуждающий к
восхождению) всего
(присутствующего), но (также) и
властвующий охранитель всего. Ведь
одним оно велит являться в виде
богов, другим в виде людей, одних
производит (выявляет) как рабов,
других — как свободных.

Названный здесь πόλεμος есть
перед лицом всего божественного и
человеческого властвующий
(waltender) спор, а не война в

человеческом разумении. Только борьба, которую имеет в виду Гераклит, побуждает бытующее (wesende) в противоборстве прежде всего разойтись, побуждает его занять и позицию, и стояние, и чин в присутствии. В таком расступании открываются пропасти, расстояния, дали и уклады (Fugen). В размежевании сотворяется мир. [Размежевание вовсе не нарушает, не разрушает единства. Оно образует его, есть собрание (λόγος). Πόλεμος и λόγος — одно и то же.]

Борьба, которая подразумевается здесь, — изначальна; ибо она прежде всего дает возможность самим

борющимися произойти из своего истока; она не есть простой штурм наличного. Борьба набрасывает и развивает лишь неслыханное, доселе не-сказанное и не по-мысленное. Эту борьбу взваливают себе на плечи те, кто творит: поэты, мыслители, государственные мужи. Они бросают сверхвластительному властвованию (dem überwältigenden Walten) слиток творений и заключают в их плен ими же раскрытый мир. Лишь вместе с творениями (Werke) властвование φύσις приходит в стояние в присутствующем. Сущее как таковое только теперь становится сущим. Это миростановление и есть собственно

история. Борьба как таковая не только подталкивает к вос-станию (ent-stehen), но лишь она одна и охраняет сущее в его постоянстве. Там, где прекращается борьба, сущее хотя и не исчезает, но мир поворачивается вспять. Сущее больше не утверждается [т.е. не замечается как таковое]. Оно теперь только об-наруживается (vor-gefunden), есть обнаруженность (Befund). Завершенное не есть больше закованное в границы [т.е. поставленное в свою стать (Gestalt)], но всего лишь готовое, каждому как таковое доступное, наличное, в коем мир больше не мирует (weltet) —

напротив того, теперь человек правит и властвует над тем, что ему доступно. Сущее становится предметом, будь то нечто созерцаемое (зрелище, картина) или требующее изготовления, как любая поделка и ходовой товар. Изначально властвующее, φύσις, становится теперь лишь образцом для изображения и подражания. Природа становится особой сферой, в отличие от искусства и всего производимого и планомерного. Изначально восходящее самоучреждение властей властвующего (das ursprünglich aufgehende Sichaufrichten der Gewalten des Waltenden), φαίνεσθαι как явление

в великом смысле эпифании мира, становится теперь доступной глазу зримостью (Sichtbarkeit) наличных вещей. Глаз, зрение, которое когда-то, изначально, всматриваясь во властвование, усматривало сначала замысел, восстанавливало, вглядываясь, творение — становится теперь простым смотрением, рассматриванием и глазением. Зрелище есть всего лишь оптика. («Мировое око» Шопенгауэра — чистое познание...)

Правда, сущее все-таки пока есть. Его столпотворение слышнее и шире, чем когда бы то ни было; но бытие ушло из него. Сущее только

потому удерживается в видимости своего постоянства, что из него делают «предмет» бесконечного и переменчивого усердствования.

Если творческие личности отошли от народа и терпимы-то еще только как сторонняя достопримечательность, как украшение, как чудачество не от мира сего, если настоящая борьба прекращается и переходит в обычную полемику, в людские козни и происки посреди имеющегося в наличии, значит, упадок уже начался. Ибо и тогда, когда эпоха еще пытается удержать хотя бы только унаследованный уровень и высоту

своей сиюбытности, уровень как раз и снижается. Сохраняется он лишь в том случае, если все время превышает в творчестве.

«Бытие» значит для греков *постоянство* в двойном смысле:

1. стояние-в-себе как восстающее (φύσις),
2. как таковое все же «постоянное», т.е. остающееся, пребывающее (οὐσία).

Не-быть значит, следовательно: выступить из такового в себе восставшего (ent-standenen) постоянства: ἐξίστασθαι — «экзистенция». «Экзистировать» значит для греков как раз не-быть. Бездумность и

чванство, с коими употребляют слово «экзистенция» («существование»), «экзистировать» («существовать») для обозначения бытия, суть новые доказательства отчуждения от бытия и от изначально могущественного и определенного его толкования.

§ 21. Греческое понимание языка

Πτώσις, ἐγκλίσις значат падение, наклон, т.е. не что иное, как: выйти из постоянства стояния и таким образом отклониться от него. Мы задаем вопрос, почему, рассматривая язык, стали применять именно оба эти наименования. Значение слов πτώσις, ἐγκλίσις предполагает

представление о прямом стоянии. Мы говорили: греки улавливают язык также как нечто сущее, включающее в свой смысл присущее им понимание бытия. Сущее есть постоянное и в качестве такового представляющее себя, являющееся. Оно открывается преимущественно зрению. Греки рассматривают язык в некоем общем смысле зрительно, а именно исходя из написанного. Сказанное останавливается в написанном. Язык есть, т.е. он стоит в письменном образе слова, в письменных знаках, в буквах, γράμματα. Поэтому грамматика представляет сущий язык. В

противоположность этому язык истекает через поток речи в неустойчивое. Поэтому-то и учение о языке излагается поныне грамматически. Между тем греки знали и о звуковом характере языка, о φωνή. Они основали риторику и поэтику. [Но все это не послужило началом для соответствующего определения сущности языка.]

*а) Инфинитив как более-не-
выявление-того,
что обычно выявляет глагол*

Определяющим подходом к языку остается грамматический. Он выискивает среди слов и их форм

такие, которые являются отклонением, отходом от основных форм. Основная позиция существительного (substantivum) — это *nominativus singularis*, например, ὁ κύκλος, круг. Основная позиция глагола — первое лицо *sing. praes. indic.*, например λέγω, я говорю. *Инфинитив*, в противоположность этому, есть особый *modus verbi*, ἐκκλῖσις. Каков его характер? Его-то и надо теперь определить. Лучше всего — на каком-нибудь примере. Одна из форм названного λέγω такова: λέξαντο — «они (т.е. соответствующие люди) могли бы быть названы и вызваны на разговор»

— например, как предатели. Отклонение здесь, если быть точным, заключается в том, что эта форма выявляет иное лицо (третье), иное число (не единственное, а множественное), иной «залог» (*passivum* вместо *activum*), иное время (*aoristus* вместо *praesens*), иное наклонение (*modus*) в узком смысле (не *indicativus*, а *optativus*). То, что названо в слове λέξαιντο, не сказывается как действительно наличное, а представлено только как возможно сущее.

Все это одновременно выявляет измененную словоформу, давая возможность понять ее

непосредственно. Выявить
одновременно что-то иное,
позволить ему возникнуть, показать
себя наряду, заодно с другим — вот в
чем возможность *ἐγκλισις*, в которой
прямо стоящее слово наклоняется в
сторону. Оттого это и называется
ἐγκλισις *παρεμφατικός*. В
знаменательном слове *παρεμφαίνω*
прямо высказано глубинное
отношение греков к сущему как
постоянному.

Это слово можно, например,
найти у Платона («Тимей», 50 е) в
одной важной связи. Там
спрашивается о сущности
становления становящегося.

«Становиться» значит: достигать бытия. Платон различает три момента: 1. τὸ γιγνόμενον, становящееся; 2. τὸ ἐν ᾧ γίγνεται, то, в чем происходит становление, среда, в которую вращается становящееся, из которой оно затем, став, выставляет себя; 3. τὸ ὅθεν ἀφομοιούμενον, то, откуда становящееся заимствует меру уподобления; ибо все становящееся, которое становится чем-то, то, чем оно становится, заранее берет в качестве образца.

Чтобы выяснить значение слова παρεμφαίνω, следует обратить внимание на сказанное в пункте 2. То, в чем нечто становится,

подразумевает и то, что мы называем «пространством». У греков для «пространства» слова нет. Это не случайно; ибо они познают пространственность исходя не из «протяженности» (extensio), но исходя из места (τόπος), понятого как χώρα, что означает, собственно, не место и не пространство, но то, что занято, заселено осевшими там. Место принадлежит самой вещи. У каждой вещи есть свое место. В это «пространство» мест становящееся поставляется и из него выставляется. Но чтобы это стало возможным, пространство должно быть свободно от какого бы то ни было внешнего

вида, который оно могло бы откуда-
нибудь позаимствовать. Ибо стань
оно похожим на один из входящих в
него видов, то, облакаясь в стати
(Gestalten) частично
противоположной, частично
совершенно иной сущности, оно
позволяло бы осуществиться
прообразу (Vorbild) лишь неточно,
поскольку оно являло бы при этом
(со-являло) еще и свой собственный
вид. "Αμορφον ὄν ἐκείνων ἀπασῶν τῶν
ιδεῶν ὅσας μέλλοι δέχεσθαι
ποθεν." Ομοιον γάρ ὄν τῶν ἐπεισιόντων
τινί τὰ τῆς ἐναντίας τὰ τε τῆς παράπαν
ἄλλης φύσεως ὅπότε ἔλθοι δεχόμενον
κακῶς ἂν ἀφομοιοί τήν αὐτοῦ

παρεμφαίνον ὅψιν. То, внутри чего
поставляются становящиеся вещи,
как раз и не имеет права являть
собою самостоятельное
(собственное) зрелище (Anblick) и
собственный вид.

[Ссылка на место из «Тимея» —
попытка разъяснить не только
сопричастность друг другу
παρεμφαίνον и ὅν, совместного
явления и бытия как постоянства, но
и указание на то, что, начиная с
платоновской философии,
толкующей бытие как ἰδέα,
подготавливается преобразование
едва ли понятой сущности места
(τόπος) и того, что называлось χώρα,

в «пространство», определяемое через протяженность. Не может ли ῥῶρα означать: то, что обособляется от всего особенного, то, что уклоняется, допуская, таким образом, как раз нечто иное и «уступая ему место?»] Вернемся к названной словоформе λέξαιντο. Считается, что она выявляет ποικιλία [7] в направленности значений. В связи с этим она называется ἐγκλισις παρεμφατικός, отклонение, которое в состоянии выявить наряду со значением: лицо, число, время, род, наклонение. В основе этого лежит представление о том, что слово как таковое есть слово постольку,

поскольку оно позволяет явиться (δηλoύv). Поставив рядом с λέξαιvto форму λέγειv, инфинитив, мы также обнаружим здесь по отношению к основной форме λέγω отклонение, έγκλις, но такое, в котором лицо, число и наклонение *не* выявлены. Здесь έγκλις и ее значимое выявление обнаруживают изъян. Поэтому эта словоформа и называется έγκλις ά-παρεμφατικός. Этому негативному термину соответствует в латинском наименование *modus infinitivus*. Значение неопределенной формы в названных аспектах не ограничено и не раскрыто в соответствии с лицом, числом и т.д.

Латинский перевод слова ἁ-
παρεμφατικός. как in-finitivus
заслуживает внимания. Первичное
греческое понимание, указывающее
на вид и выявленность того, что
стоит в себе либо наклоняется,
исчезло. Определяющим остается
просто формальное представление
ограничивания.

Правда, именно в греческом
имеется инфинитив в пассивном и
медиальном залоге, а также в
praesens, perfectum и futurum, так что
инфинитив выявляет по меньшей
мере залог и время. Это привело к
некоторым спорным вопросам,
касающимся инфинитива, которые

мы оставляем в стороне. Одно только следует уточнить, говоря об этом. Неопределенная форма λέγειν, «говорить», может быть понята таким образом, что при этом больше думают не о залоге и времени, а только о том, что вообще подразумевает и выявляет глагол. В этом отношении исходное греческое описание положения дел оказывается особенно удачным. В смысле латинского наименования инфинитив является словоформой, которая как бы отсекает означенное в ней от всех обособленных оттенков значений. Значение от-влекается от всех обособленных оттенков (абс-

трагируется). В этой абстракции инфинитив предлагает лишь то, что вообще представляют себе в связи со словом. Поэтому в сегодняшней грамматике и говорят: инфинитив есть «абстрактное глагольное понятие». Он осмысляет и схватывает только обобщенно, в общих чертах, то, что подразумевается. Он называет лишь то, что вообще имеется в виду. На нашем языке инфинитив называется именной формой глагола. В словоформе и способе означивания инфинитива заложен изъян, отсутствие. Инфинитив *больше не*

выявляет то, что глагол, как правило, делает очевидным.

*б) Инфинитив греческого слова
εἶναι*

Сам инфинитив в ряду временного возникновения словоформ языка есть также позднее и позднейшее образование. Это можно видеть на примере инфинитива того греческого слова, проблематичность которого послужила поводом для нашего рассуждения. «Быть» значит по-гречески εἶναι. Мы знаем, что литературный язык развивается из первоначального почвенного и

исторического диалектного сказывания (Sagen). Так, язык Гомера есть смесь различных диалектов. Они сохраняют раннюю языковую форму. В образовании инфинитива греческие диалекты расходятся дальше всего, почему именно различия в инфинитиве языкознание сделало главным признаком, «позволяющим разделять и группировать диалекты» (ср. Wackernagel, *Vorlesungen über Syntax*, I, 257 ff).

«Быть» на аттическом диалекте значит εἶναι, на аркадском ἦναι, на лесбосском ἐμμεναι, на дорийском — ἦμεν. «Быть» по-латински значит

esse, по-оскски ezum, по-умбрийски eom. В обоих языках modi finiti были уже закреплены и носили характер всеобщего достояния, в то время как ἐγκλισις ἁ-παρεμφατικός еще сохраняло свое диалектное своеобразие и колебалось от диалекта к диалекту. Мы принимаем во внимание это обстоятельство как указание на то, что инфинитив внутри языковой целостности имеет отличительное значение. Остается вопросом, коренится ли упомянутая устойчивость диалектных форм инфинитива в том, что он представляет собой абстрактную и позднюю глагольную форму, или же

В том, что он называет нечто, лежащее в основе всех глагольных отклонений. С другой стороны, нужно быть начеку, имея дело со словесной формой инфинитива, ибо именно она, будучи рассмотрена грамматически, менее всего передает значение глагола.

*в) Закрепление и опредмечивание
всеобщей пустоты*

Однако мы вовсе еще не полностью прояснили стоящую в речи словоформу, особенно если учесть, что мы имеем в виду форму, в которой обыкновенно говорим о «быть». Мы говорим «бытие» (das

Sein). Такое сказывание возможно благодаря тому, что абстрактную форму инфинитива, приставляя к ней спереди артикль, мы переделываем в существительное: τὸ εἶναι. Первоначально артикль — это указательное местоимение. Он обозначает, что то, на что указывается, как бы стоит и бытует само по себе. Указывающее и выделяющее название в языке всегда имеет подчеркнутую действенность. Если мы скажем только «быть», названное останется довольно-таки неопределенным. Однако благодаря языковому преобразованию инфинитива в

отглагольное существительное
пустота, уже имеющаяся в
инфинитиве, закрепляется как бы
еще больше; «быть» поставляется как
прочно стоящий предмет.
Существительное «бытие» допускает,
что названное так отныне как бы
само в себе «есть». Само «бытие»
становится теперь чем-то таким, что
«есть», в чем, однако, явно только
сущее, а вовсе и опять-таки не бытие.
Если бы между тем само бытие было
чем-то сущим в сущем, мы должны
были бы найти его, тем более что
бытие сущего в сущем выступает нам
навстречу и тогда, когда его особые

свойства в частности мы улавливаем неопределенно.

Можем ли мы и теперь еще удивляться тому, что бытие — столь пустое слово, если уже словесная форма его направлена на опустошение и видимое закрепление пустоты? Это слово, «бытие», становится предостережением для нас. Не дадим же увлечь себя пустейшей формой отглагольного существительного или затянуть в абстракцию инфинитива «быть». Лучше уж, если мы вообще хотим пробраться к «быть» со стороны языка, станем держаться вот этих форм: я есмь, ты еси, он, она, оно

есть, мы есмы и т.д., я был, мы были, они суть были и т.д. Однако и этим наше понимание того, что здесь значит «быть» и в чем заключается его сущность, нисколько не прояснится. Как раз наоборот. Проведем опыт.

Мы говорим: «я есмь». Подразумеваемое бытие каждый отсылает только к самому себе: мое бытие. В чем же оно состоит и где оно прячется? Казалось бы, это мы должны уяснить скорее всего, ибо никакому иному существу мы так не близки, как тому, что мы сами есмы. Все остальное сущее есть не мы сами. Все остальное сущее еще и уже

«есть», когда нас самих нет. Столь же близко, как к тому существу, что мы сами есмы, ни к какому иному существу мы, очевидно, быть не можем. Собственно говоря, мы не можем даже сказать, что находимся вблизи того сущего, каковое мы сами и есмы, ибо сами же мы и являемся им. И все-таки правило здесь одно: каждый для себя есть самый дальний, такой же дальний, как я тебе в «ты еси».

Но сегодня говорят «мы». Нынче эпоха самоутверждения масс, а не личностей. Мы есмы. Какое бытие называем мы в этой фразе? Мы говорим также: окна суть, камни

суть. Заключает ли это высказывание («мы есмы») в себе утверждение наличности множества «я»? А как обстоит дело с «я был» и «мы были», с бытием в прошедшем? Ушло ли оно от нас? Или мы *есмы* как раз то, чем мы были? И не станем ли мы как раз тем, что мы *есмы*?

Рассмотрение *определенных* глагольных форм от «быть» приводит к результату, обратному высветлению бытия, и, кроме того, ведет к новой сложности. Сравним инфинитив «говорить» и форму первого лица «я говорю» с инфинитивом «быть» и основной формой «я есмь». «Быть» (*sein*) и «есмь» (*bin*) проявляют себя

при этом как этимологически разные слова. От обоих опять-таки отличаются «был| (war) и |бывший| (gewesen) как причастие прошедшего времени. Мы стоим перед вопросом о различных основах слова «быть».

Б. Этимология слова «бытие»

§ 22. Трехосновность глагола «быть» и вопрос о единстве

Сначала необходим краткий обзор того, что языкознанию известно о словесных основах, которые выступают в отклонениях глагола «быть». Нынешние знания об этом отнюдь не окончательны; не столько потому, что могут выявиться

новые факты, сколько благодаря надежде, что известное донине будет проверяться по-новому и подвергаться более точному вопрошанию. Все многообразные отклонения глагола «быть» определяются тремя разными основами. Две основы, которые следует назвать прежде всего, являются индогерманскими и проявляются также в тех словах греческого и латинского, которые соответствуют слову «быть».

1. Самой древней и исконной основой является «es», на санскрите «asus», жизнь, живущее, то, что, исходя из него самого, стоит и

покоится в самом себе: самобытное (das Eigenständige). К оному же в санскрите относятся глагольные образования *esmi, esi, esti, asmi*. В греческом им соответствуют εἰμί и εἶναι, в латинском *esum* и *esse*. Общими с ними являются: *sunt, sind* [суть] и *sein* [быть]. Замечательно, что во всех индогерманских языках с самого начала удерживается «*ist*» [есть] (*ἔστι, est...*).

2. Другая индогерманская основа звучит: *bhû, bheu*. К ней относится греческое φύω, восходить, властвовать, исходя из него самого приходить в стояние и в нем

оставаться. Это bhû толковалось до сих пор согласно обычному и внешнему пониманию φύσις и φύειν как природа и «расти». Если исходить из более близкого к первоначальному смыслу толкования, которое родилось из полемики с началом греческой философии, «расти» проявляет себя как восходить, исходным для определения которого в свою очередь остается присутствие и явление. В последнее время корень φυ- связывают с φα-, φαίνεσθαι. Если это так, то φύσις есть как бы восходящее к свету, φύειν, светить, виднеться и поэтому являться (ср. *Zeitschrift für*

vergleichende Sprachforschung, Bd. 59).

Та же самая основа у латинского перфекта *fui, fuo*; также и немецкое «*bin*», «*bist*», а также *wir* «*birn*», *ihr* «*birt*» (исчезнувшие в XIV веке) [есмь, еси, есмы, есте] [8] Дольше всего сохраняется наряду с оставшимися «*bin*» и «*bist*» императив «*bis*» (будь) («*bis mein Weib*» — «будь моей женой»).

3. Третья основа встречается только в системе изменений германского глагола *|sein|* [быть]: *wes*, др.-инд.: *vasamī*; герм.: *wesan*, жить, пребывать, проживать; к *ves* относятся: греч. *Γεστία*, *Γάστν*, лат.,

Vesta, vestibulum, в немецком образуется: «gewesen» [бывший]; далее: was, war, es west, wesen [бых, был, бывает, бывать]. Причастие «wesend» [бывающий] сохранилось еще в an-wesend, ab-wesend [присутствующий, от-сутствующий]. Существительное Wesen [суть, сущность, существо] значило первоначально не чтойность, quidditas, а дление как настоящее, при- и от-сутствие. «Sens», встречающееся в латинском prae-sens и ab-sens, исчезло. Подразумеваются ли под «Dii con-sentes» соприсутствующие боги?

Из этих трех основ мы отберем три начальных, наглядно определенных значения: жить, восходить, пребывать. Языкознание подтверждает их. Оно также утверждает, что эти начальные значения сегодня стерлись; что сохранилось только «абстрактное» значение «быть». Однако тут же возникает решительный вопрос: как и в чем согласуются эти три приведенные основы? Что несет на себе и приводит с собой сказ (Sage) бытия? В чем покоится наше сказывание (Sagen) бытия — после всех его языковых отклонений? Оба ли, и это сказывание, и понимание

бытия, суть одно и то же или нет? Как бытует в сказе бытия различие между бытием и сущим? Какими бы ценными ни были упомянутые утверждения языкознания, ограничиться ими нельзя. Ибо вслед за этими утверждениями только и начинается *вопрошание*.

Нам предстоит задать целую цепочку вопросов:

1. Каков был характер «абстракции» при образовании слова «быть»?

2. Уместно ли здесь вообще говорить об абстракции?

3. И каково тогда вообще сохранившееся абстрактное

значение?

4. Можно ли объяснить раскрывающееся здесь свершение (Geschehen), а именно, то обстоятельство, что различные значения, они же одновременно и результат опыта, сращиваются в парадигму *одного* глагола, и то не всякого, - можно ли объяснить это обстоятельство, просто сказав, что здесь что-то утеряно? Из простой пропажи ничего не возникает, меньше всего нечто такое, что единством своего значения соединяет и смешивает первоначально различное.

5. Какое значение было здесь

ведущим и направляло свершившееся здесь смешение?

6. Какое из направляющих значений удерживается в любом стирании этого смешения?

7. Не следует ли историю внутренней формы этого слова, «быть», исключить из привычного уравнивающего сопоставления с любыми другими словами, этимология которых изучается, особенно если мы учтем, что уже исходные значения (жить, восходить, обитать) касаются отдельных особенностей в сфере сказываемого, которые отнюдь не произвольны, и

обнажают их, лишь называя, сказывая?

8. Может ли смысл бытия, который на основании одного лишь логико-грамматического толкования предстает перед нами как «абстрактный» и потому производный, быть завершенным в самом себе и изначальным?

9. Можно ли все это показать, исходя из достаточно изначальной понятой сущности языка?

*§ 23. Результат двоякого
объяснения слова «бытие»:
пустота как стирание и
смешение*

В качестве основного вопроса метафизики мы вопрошаем: «Почему вообще есть сущее, а не наоборот — ничто?» В этом основном вопросе слышится уже предвопрос: как обстоит дело с бытием?

Что подразумеваем мы под словами «быть», «бытие»? Пытаясь ответить, мы тотчас же приходим в замешательство. Мы посягаем на недостижимое. И все же по-прежнему сущее затрагивает нас; сознавая себя «как сущих», мы постоянно зависим от сущего. «Бытие» для нас все еще только словесный звук, истрепавшееся наименование. Если уж нам ничего иного не досталось,

мы должны попытаться завладеть хотя бы этим последним имуществом. Поэтому мы спрашиваем: как обстоит дело *со словом* «бытие»?

Отвечая на этот вопрос, мы шли двумя путями, которые вели нас в грамматику и в этимологию этого слова. Подведем итог двоякого истолкования слова «бытие».

1. Грамматическое рассмотрение словесной формы показало: определенные виды значения в инфинитиве не выявляются; они стираются. Субстантивация окончательно закрепляет и опредмечивает это стирание. Слово

становится именем, которое называет нечто неопределенное.

2. Этимологическое рассмотрение слова показало: то, что мы сегодня и с давних пор называем именем «бытие», есть в значимом смысле уравнивающее смешение трех различных исходных значений. Ни одно из них никоим образом не выделяется специально и не определяет значения имени. Данное смешение и стирание идут друг другу навстречу. В смыкании обоих этих процессов мы, таким образом, находим достаточное объяснение того факта, из которого мы исходили:

слово «бытие» пусто, а значение его неуловимо.

ТРЕТЬЯ ГЛАВА

Вопрос о сущности бытия

§ 24. Неотвратимая фактичность:

*понимание и все же
непонимание бытия*

Мы взялись за рассмотрение слова «быть», чтобы проникнуть в один относящийся к речи факт и тем самым поставить его на подобающее ему место. Мы не собираемся слепо этому факту доверять, как если бы речь шла о существовании собаки

или кошки. Мы хотим занять определенную позицию по отношению к самому факту. Мы этого хотим, невзирая на риск, что данное «хотение» покажется упрямством и уподобится отрешенности от мира сего, принимающей постороннее и недействительное за действительное и не умеющей ничего иного как только расчленять слова. Мы собираемся этот факт высветить. Результат нашей попытки есть утверждение, что в процессе своего становления язык образует «инфинитивы», например, «быть», и что сам-то он и привел постепенно к

стершемуся, неопределенному
значению этого слова. Так оно на
самом деле и *есть*. Вместо того,
чтобы данный факт высветить, мы
рядом с ним или позади него
поставили только еще один — факт
истории языка. Если теперь сызнова
начать с этих фактов истории языка и
спросить, почему они таковы, каковы
они суть, тогда то, что мы бы еще
могли привести в качестве
основания наших объяснений,
становится не яснее, но только еще
темнее. Тот факт, что дела со словом
«бытие» обстоят так, а не иначе,
только ужесточается в своей
неотвратимой фактичности. И это

далеко не ново. Ссылаться на это стало уже привычным в философии, объявившей заранее: слово «бытие» имеет самое пустое и поэтому всеохватывающее значение. То, что мыслится в этом слове, его понятие, есть в связи с этим высшее родовое понятие, *genus*. Хотя на *ens in genere*, как говорит старая онтология, можно, конечно, сослаться, но также *верно* и то, что искать в нем больше нечего. Увязывать с этим пустым словом «бытие» решающий вопрос метафизики — значит все ввергать в хаос. Остается лишь одна возможность — признать самый факт словесной пустоты и

довольствоваться им. По-видимому, мы сможем сделать это со спокойной совестью, раз уж этот факт получил историческое объяснение при помощи истории языка.

*§ 25. Единственность в своем
роде «бытия»
сравнимая только с ничто*

Итак, прочь от пустой схемы слова «бытие»! Но куда? Ответ не вызовет затруднений. Мы можем лишь удивляться, что столь долго и обстоятельно занимались словом «бытие». Отступимся же от пустого, всеобщего слова «бытие» ради особенностей отдельных областей

самого сущего! Чтобы осуществить это намерение, мы имеем в своем распоряжении множество средств. Прежде всего близлежащие вещи, все то, что у нас всегда есть под рукой, инструменты, средства передвижения и т.д. Если нам это единичное сущее покажется слишком будничным, недостаточно тонким и одухотворенным для «метафизики», то мы сможем обратиться к окружающей нас природе, к земле, морю, горам, рекам, лесам; и к тому отдельному, что есть в них: к деревьям, птицам и насекомым, к травам и камням. Если мы вглядываемся во властное сущее, то

земля приближается к нам. Точно так же, как ближайшая вершина горы, сущ и месяц, который восходит над ней, суща планета. Суща людская толпа и толчея на оживленной улице. Сущи мы сами. Сущи японцы. Сущи фуги Баха. Сущ Страсбургский собор. Сущи гимны Гельдерлина. Сущи преступники. Сущи сумасшедшие в сумасшедшем доме.

Сущее есть повсюду и на любой вкус. Это неоспоримо. Однако откуда мы знаем, что все то, что мы с такой уверенностью называем и перечисляем, есть всякий раз *сущее*? Вопрос звучит нелепо; ибо мы можем с безошибочным для каждого

нормального человека чутьем утверждать, что это сущее *есть*. Несомненно. [При этом нет нужды пользоваться такими странными для обихода словами, как «сущи» и «сущее».] Нам и в голову не придет усомниться, существует ли все это сущее вообще, подкрепляя наше сомнение научным якобы утверждением, что познаваемое нами — это только наши собственные ощущения и что мы не выходим из своего тела, с которым все названное соотносится. Однако нам уже заранее хотелось бы отметить, что подобные соображения, которые с такой

легкостью и задаром придают себе в высшей степени критический и внушительный вид, совершенно не критичны.

Между тем мы *попускаем* сущему пребывать так, как оно обступает и атакует, окрыляет и низвергает нас и повседневно, и в великие часы и мгновения. Мы попускаем сущему *быть* таким, каково оно есть. Однако если мы удерживаемся в движении нашей исторической сиюбытности как бы сами собой и без размышления, если мы каждый раз попускаем сущему быть сущим, т.е. тем, что оно есть,

тогда мы все же должны знать, что означают: «есть» и «быть».

Но как установить, что где бы и когда бы то ни было предполагаемое сущее не есть, если мы заранее не можем четко отличить бытие от небытия? Как провести это решающее различие, если не знать столь же решительно и определенно, что подразумевает здесь само различаемое: т.е. небытие и бытие? Каким образом сущее всякий раз будет для нас сущим, если уже «бытия» и «небытия» мы не понимаем?

Итак, с сущим мы сталкиваемся постоянно. Мы различаем его в его

так- и инобытии, судим о бытии и небытии. Соответственно этому знаем однозначно, что такое «бытие». Утверждение, будто это слово пусто и неопределенно, становится тогда лишь поверхностным оборотом речи и заблуждением.

Путем таких размышлений мы попадаем в весьма двусмысленное положение. Вначале мы установили: слово «бытие» не сообщает нам ничего определенного. При этом безо всякой предвзятости мы считали и все еще по-прежнему считаем: «бытие» имеет ускользающее, неопределенное значение. С другой

стороны, только что проделанные наблюдения убеждают нас в том, что мы ясно и уверенно отличаем «бытие» от небытия.

Чтобы разобраться в этом, нужно учесть следующее: конечно, можно испытывать сомнения по поводу того, есть ли там-то и было ли тогда-то некое единичное сущее. Мы можем ошибиться, определяя, есть ли, например, то окно, которое ведь, безусловно, сущее, — закрытое (т.е. закрыто ли оно) или же оно таковое *не есть*. Однако уже для того, чтобы подобное могло вообще стать сомнительным, прежде оно должно четко выступить различие

между бытием и небытием. Отличается ли бытие от небытия, в данном случае сомнений не вызывает.

Слово «бытие», таким образом, неопределенно в своем значении, и все же мы понимаем его определенно. «Бытие» проявляет себя как в высшей степени определенное совершенно неопределенное (höchst bestimmtes völlig Unbestimmtes). С точки зрения обычной логики здесь налицо явное противоречие. Но того, что противоречит самому себе, не может быть. Четырехугольного круга не бывает. А здесь противоречие все же

есть: бытие как определенное совершенно неопределенное. Мы застаем себя, если мы себя не обманываем и среди повседневных забот и тягот выкрадываем для этого свободную минуту, стоящими в самой сердцевине этого противоречия. Едва ли есть что-то более действительное из всего, что мы так именуем, чем это наше стояние; оно действительнее собак и кошек, автомобилей и газет.

Тот факт, что бытие для нас пустое слово, приобретает вдруг совершенно иной лик. В конце концов настойчиво утверждаемая пустота этого слова вызывает у нас

подозрение. Если мы вдумаемся в это слово тщательней, то выясним, наконец: при всей стертости, смешанности и всеобщности его значения мы подразумеваем под ним нечто вполне определенное. Это определенное столь определенно и единственно в своем роде, что вынуждает нас даже сказать:

Бытие, свойственное любому существу и, таким образом, рассеянное в самом привычном, есть самое неповторимое из всего, что вообще имеется.

Все прочее и иное, все и всяческое сущее, даже если оно единично, может быть сравнимо с

другим. Благодаря этим
возможностям сравнивать растет его
определяемость. Благодаря им оно
находится в многократной
неопределенности. Бытие же,
напротив, сравнить не с чем. Иное по
отношению к нему есть только
ничто. А здесь сравнивать нечего.
Если бытие представляет собой,
таким образом, нечто
неповторимейшее и
определеннейшее, то и слово «быть»
не может оставаться пустым. И в
действительности оно вовсе не
пусто. В этом нетрудно убедиться,
приведя одно сравнение. Когда мы
воспринимаем слово «быть», либо

услышав его как звуковое образование, либо рассматривая его письменный образ, — оно сразу же проявляет себя иначе, чем такая последовательность звуков или букв, как, например, «абракадабра». Хотя и она есть определенная последовательность звуков, но, скажем здесь не обинуясь, она бессмысленна, пусть даже, если угодно, имеет смысл некоего заклинания. Напротив того, «быть» далеко не бессмысленно. Точно также и будучи написанным «быть» выглядит совсем иначе, чем какой-нибудь «кзомил». Хотя и данный письменный образ представляет

собой некую последовательность звуков, однако такую, которая не рождает у нас никаких мыслей. Пустых слов вообще не бывает, а бывают лишь затасканные, которые остаются наполненными. Имя «бытие» сохраняет свою именующую силу. Наставление: «Отступимся от пустого слова "бытие" ради конкретного сущего!» — не только преждевременно, но и в высшей степени сомнительно. Поразмыслим надо всем этим еще раз, имея перед глазами пример, который, впрочем, как и любой пример, приводимый нами в круге нашего вопроса, не прояснит положения вещей во всем

их объеме и потому может быть принят лишь с оговоркой.

*§ 26. «Всеобщность» бытия и
«сущее» как «особенное».*

*Необходимая
предварительность в понимании
бытия*

На место общего понятия «бытие» поставим какое-нибудь общее представление — например, «дерево». Если нам нужно назвать и ограничить то, что есть сущность дерева, то мы отойдем от общего представления и обратимся к особнным видам деревьев и отдельным экземплярам,

принадлежащим этим видам. Это занятие настолько обычно, что мы едва ли не приходим в смущение, специально упоминая о нем. Однако не так все это и просто. Как вообще следует разыскивать это столь часто призываемое особенное, эти единичные деревья как таковые, в качестве деревьев сущие; как вообще *искать* нечто, что именуется деревьями, если, конечно, нам уже заранее не дано представление о том, что вообще есть дерево . Будь это общее представление «дерево» настолько неопределенным и запутанным, чтобы не давать нам в наших поисках никакого надежного

указания, могло бы случиться так, что вместо него мы подбрасывали бы себе в качестве примеров автомобили или кроликов как определенное особенное, выдавая их за деревья. Но если и правомерно, что для более точного определения сущностного многообразия сущности «дерево» мы должны совершить обход особенного, тогда, по крайней мере, правомерно и то, что прояснение сущностного многообразия и сущности начинается и набирает силу тем раньше, чем изначальное мы себе представляем и осознаем общую сущность «дерево», а здесь это означает сущность

«растение», а вместе с нею и сущность «живое» и «жизнь». Мы можем исследовать тысячи и тысячи деревьев, но если при этом наш путь заранее не осветится постепенно раскрывающимся знанием о *«древесном»* и явно не определится из себя самого и из своей основы, — наше предприятие останется тщетным: из-за сплошных деревьев мы не разглядим самого дерева.

Можно было бы, пожалуй, и возразить, ссылаясь на общее значение «бытия», что, исходя из оного, поскольку оно самое общее, представление не может более подняться к чему-то более высокому,

что «выше» его. Когда имеют дело с самым высоким и самым всеобщим понятием, отсыл к тому, что «ниже», т.е. к тому, что этому понятию подчинено, не только желателен, но является, если мы хотим преодолеть пустоту, единственным выходом.

Каким бы убедительным ни было это соображение, оно все же не истинно. Назовем две причины:

1. Вообще сомнительно, является ли всеобщность бытия всеобщностью рода (genus). Уже Аристотель угадывал эту сомнительность. Сомнительно, вследствие этого, может ли единичное сущее вообще выступать в качестве примера бытия,

как, например, данный дуб в качестве примера «дерева вообще». Сомнительно, являются ли виды бытия (бытие как природа, бытие как история) «видами» родового понятия «бытие».

2. Слово «бытие», однако, есть общее имя и, по всей видимости, такое же слово, как и прочие. Но эта видимость обманчива. Имя и именуемое им единственны в своем роде. Поэтому всякая попытка сделать его наглядным при помощи примеров в основе своей превратна, и именно в том смысле, что каждый пример доказывает в данном случае никак

не слишком много, а слишком мало. Если выше мы обращали внимание на необходимость заранее знать, что значит «дерево», для того чтобы уметь искать и находить особенное в их видах и отдельных деревьях как таковых, то тем решительнее это касается бытия. Необходимость понимать слово «бытие» есть высшая и не сравнимая ни с чем. Поэтому из всеобщего характера «бытия» по отношению ко всему сущему вовсе не следует, что мы торопимся уйти от него и обратиться к особенному, скорее наоборот, что мы останемся при нем и признаем единственность этого имени и осуществляемого им

именования.

По отношению к тому факту, что слово «бытие» в своем значении остается для нас неопределенным туманом, тот факт, что, с другой стороны, мы понимаем бытие и уверенно отличаем его от небытия, является не только неким иным, дополнительным фактом, но оба составляют нечто единое. Это единое между тем вообще утратило для нас характер факта. Мы ни в коей мере не обнаруживаем его среди прочего наличного как такое же наличное. Вместо этого мы угадываем, что в том, за что мы до сих пор хватались как за факт, что-то

происходит. И это совершается способом, который выпадает из ряда обычных происшествий.

§ 27. Основной опыт:

неизбежность понимания бытия.

*Без понимания бытия нет
сказывания, без сказа — бытия
человека*

Но прежде чем долее усердствовать, стараясь понять то, что высветляется в названном факте, в его истине, попытаемся еще раз и уже последний, принять это за нечто известное и случайное. Предположим, что оного факта вообще нет, считая при этом, что нет

и неопределенного значения бытия, и мы не понимаем также, что подразумевается под этим значением. Что тогда? Станет ли в нашем языке просто на одно имя и на один глагол меньше? Нет. *Языка тогда бы вообще не было.* Вообще не происходило бы так, чтобы сущее *как таковое* раскрывалось в словах, чтобы к нему можно было обращаться и его обсуждать. Ибо сказывать сущее как таковое включает в себя: понять сущее как сущее, т.е. его бытие, заранее. Предположим, что мы вообще не понимаем бытия, что слово «бытие» не имеет даже своего

улетучивающегося значения, но именно тогда не было бы вообще ни единого слова. Мы сами вообще не смогли бы быть *сказывающими*. Мы не смогли бы быть тем, что мы есмы. Ибо быть человеком значит: быть сказывающим. Человек только потому говорит «да» и «нет», что он в основе своей сущности есть сказитель (ein Sager), единственный в своем роде (der Sager). В этом состоит его отличительная черта (Auszeichnung) и в то же время его необходимость. Она отличает его от камня, растения, животного, но и от богов. Будь у нас даже тысяча глаз и тысяча ушей, тысяча рук и

множество других чувств и органов и не будь при этом наша сущность во власти языка, — сущее оставалось бы для нас закрытым: то сущее, которое мы сами есмы, и в не меньшей степени — то сущее, каковым мы не являемся.

§ 28. *Понимание бытия как
«основы»
человеческой сиюбытности*

Если оглянуться на вышеизложенное, то положение вещей окажется таковым: полагая прежде всего то [пока безымянное], что бытие для нас всего лишь пустое слово с улетучивающимся значением,

в качестве факта, мы тем самым понизили его и лишили истинного чина. Для нашей сиюбытности, наоборот, то обстоятельство, что мы, хотя и неопределенно, бытие понимаем, обладает высшим чином, поскольку в оном дает о себе знать власть, в которой вообще основывается сущностная возможность нашей сиюбытности. Это не просто единичный факт среди прочих, а нечто требующее сообразно своему чину высшего признания, при условии, что наша сиюбытность, будучи всегда историчной, не останется чем-то для нас безразличным. Но даже и для

того, чтобы сиюбытность оставалась для нас безразличным сущим, мы должны были бы понять бытие. Без этого понимания мы не смогли бы даже сказать нашей сиюбытности «нет».

Лишь оценив по достоинству такое главенство понимания бытия в его чине, мы сохраняем это главенство как чин. Сможем ли мы оценить этот чин по достоинству, достойно охранить его? От нашего желания это не зависит.

§ 29. *Понимание бытия и само
бытие как*

*наивопросительнейшее (das
Fragwürdigste) всякого вопрошания.*

Вопрошание о смысле бытия

Так как понимание бытия преимущественно и прежде всего расплывается в неопределенном значении и все же, тем не менее, остается в этом знании прочным и определенным; так как, следовательно, понимание бытия при всем своем чине темно, запутанно, заслонено от нас и сокрыто (verborgen), то его нужно прояснить, распутать и вырвать у сокрытости (Verborgenheit). Это может произойти, если вослед тому пониманию бытия, которое мы приняли лишь как факт, мы станем

вопрошать, дабы поставить его под вопрос.

Вопрошание есть настоящий, верный и единственный способ достойной оценки того, что из высшего чина удерживает в своей власти нашу сиюбытность. Это наше понимание бытия и тем более само бытие есть наивопросительнейшее всякого вопрошания. Мы спрашиваем тем искренней, чем непосредственной и бесхитростней придерживаемся вот этого наивопросительнейшего, а именно того, что бытие есть для нас нечто совершенно неопределенное и все же

в высшей степени определенно
понятое.

Мы понимаем слово «бытие» и
одновременно все его отклонения,
пусть бы это и выглядело так, что
само понимание остается
неопределенным. То, что мы
понимаем; то, что нам в понимании
вообще как-то *открывается*, об
этом-то мы и говорим: оно имеет
смысл. Бытие, поскольку оно вообще
подлежит пониманию, обладает
смыслом. Познавать и понимать
бытие как наивопросительнейшее,
нарочито спрашивать о бытии,
означает не что иное, как: вопрошать
о смысле бытия.

В работе «Бытие и время» вопрос о смысле бытия впервые в истории философии специально ставится и развивается как вопрос. Там подробно разбирается и обосновывается также и то, что мы разумеем, говоря о смысле [именно явственность (Offenbarkeit) бытия, а не только сущего как такового, ср. *Sein und Zeit*. §§ 32, 44, 65].

Почему мы больше не можем только что поименованное называть фактом? Почему это наименование с самого начала вводило нас в заблуждение? Потому что то обстоятельство, что мы понимаем бытие, не просто случается в нашей

сиюбытности наряду с другим, как, скажем, то, что у нас есть так-то и так-то устроенные ушные раковины. Вместо них и какое-нибудь другое образование могло бы участвовать в работе органа слуха. То обстоятельство, что мы понимаем бытие, не только действительно — оно необходимо. Без этого открытия бытия мы вообще не могли бы быть «людьми», хотя то, что мы есмы, вовсе не безусловно необходимо. И сама по себе существует возможность, что человек вообще не есть. Ведь было же время, когда человека не было. Но, соблюдая строгость, мы не можем сказать:

когда-то человека не было. Во всякое время был, есть и будет человек, ибо время временит себя, покуда человек есть. Нет такого времени, когда человека не было, не потому что человек исшел от века и в вечность изойдет, а потому что время не есть вечность и всякий раз временит себя как время в исторической сиюбытности человека. Но если человек стоит в сиюбытности, тогда необходимым условием для того, чтобы он мог быть сиютным (da-sein kann), является то обстоятельство, что он бытие понимает. Поскольку это является необходимостью, то и человек исторически действителен.

Именно поэтому мы и понимаем бытие, и не только, как это могло показаться вначале, в образе улетучивающегося словесного значения. Та определенность, внутри которой мы понимаем неопределенное значение, напротив того, поддается вполне однозначному определению и при этом не *post factum*, а как таковая, которая неосознанно владеет нами из самой основы. Чтобы продемонстрировать это, еще раз возьмем за исходную точку слово «бытие». Но здесь следует вспомнить о том, что в соответствии с поставленным вначале ведущим вопросом

метафизики мы употребляем данное слово столь широко, что своей границы оно достигает только в ничто. Все, что не есть ничто, есть, и даже само ничто мы «относим» к «бытию».

§ 30. Взгляд на предшествующее рассуждение: решительный шаг от равнодушного факта к наивопросительнейшему свершению

В предыдущем рассуждении мы сделали решительный шаг. В лекциях все зависит от подобных шагов. Вопросы, которые мне предлагают по ходу лекции, неизменно свидетельствуют о том, что слушают

преимущественно наоборот и внимание приковано к мелочам. Ведь и в лекциях по частным наукам важны взаимосвязи. Однако там они определяются непосредственно самим предметом, который всегда так или иначе этим наукам предлежит. Философии, наоборот, никакой предмет не только не предлежит, у нее вообще нет предмета. Она есть свершение, которое каждый раз по-новому должно выявлять бытие [в присущей ему откровенности]. Только в этом свершении открывается философская истина. Поэтому определяющим является здесь то, как совершаются

отдельные шаги, следующие за этим свершением и сопутствующие ему.

Какой шаг сделали мы? Какой шаг должны мы проделывать постоянно?

Прежде всего в качестве факта мы поместили в поле нашего зрения следующее: слово «быть» имеет улетучивающееся значение, есть чуть ли не пустое слово. Результатом более детального разбора этого слова явилось следующее: неувовимость словесного значения находит свое объяснение: 1. в стирании, свойственном инфинитиву, 2. в смешении, которому подверглись все три изначальные значения корней.

Подобным образом истолкованный факт мы обозначили как неколебимый исходный пункт для всей традиции метафизического вопрошания о «бытии». Это вопрошание исходит из *сущего* и идет к нему. *Не* из *бытия* исходит оно в вопросительность принадлежащей бытию откровенности. Так как значение и понятие «бытие» обладают высшей степенью всеобщности, то метафизика как «физика» не может подняться выше, к более точному определению. Для нее остается один путь: отступить от всеобщего и приступить к особенному сущему.

Благодаря этому и заполнится пустота понятия бытие, а именно — заполнится из сущего. И тут оказывается, что наставление: «прочь от бытия к особенному сущему» — насмехается над самим собой, не ведая, как это происходит.

Ибо неоднократно призываемое конкретное сущее может *открыться* нам *в качестве такового* постольку, поскольку мы уже заранее понимаем бытие в *его* сущности.

Эта сущность уже высветлилась, но *все еще* остается без вопроса.

Теперь вспомним вопрос, поставленный вначале: есть ли «бытие» всего лишь пустое слово?

Или же бытие и вопрошание вопроса о бытии есть судьба духовной истории Европы?

Есть ли бытие последний дымок улетучивающейся реальности, единственным отношением к которой остается — дать ей полностью улетучиться в безразличие? Или бытие есть нечто наивопросительнейшее?

Задавая этот вопрос, мы совершаем решительный шаг от безразличного факта и предполагаемой пустоты значения слова «бытие» к тому наивопросительнейшему свершению,

что бытие со всей необходимостью открывается нашему пониманию.

Простой факт, кажущийся неколебимым, на который слепо ссылается метафизика, поколеблен.

*§ 31. Выделение слова «бытие»
на фоне всех прочих слов о
«сущем»:*

*весьма существенная
зависимость бытия и слова друг от
друга*

До сих пор в вопросе о бытии мы пытались понять это слово преимущественно по его словесной форме и значению. И вдруг выяснилось: вопрос о бытии не есть

дело грамматики и этимологии. И если мы по-прежнему будем исходить из слова, то, значит, и в данном случае, и вообще оно имеет с языком некую особую (eigen) связь.

Обычно язык, слово считают вторичным и попутным выражением переживаний. Поскольку в этих переживаниях переживаются вещи и процессы, язык, опосредованно, является также выражением, как бы передачей пережитого сущего. Слово «часы», например, предоставляет возможность троякого различения: 1. относительно слышимого и зримого словесного образа; 2. относительно значения того, что мы вообще себе

при этом представляем; 3. относительно самой «вещи»: некие конкретные часы. При этом (1) является знаком для (2), а (2) указанием на (3). Так и мы, по-видимому, можем в слове «бытие» различать словесный образ, словесное значение и самое вещь. И легко увидеть: покуда мы занимаемся только словесной формой и ее значением, своим вопросом о бытии мы еще не приступили к делу [т.е. к самой вещи]. Если бы мы считали, что путем простых разъяснений слова и словесного значения уже сможем понять самое вещь и ее сущность, т.е. в данном случае бытие,

это было бы откровенным заблуждением. Едва ли мы имеем право поддаться ему, ибо наше предприятие было бы похоже на попытку установить и изучить динамические свойства эфира, материи или же атомные процессы, предлагая грамматические рассуждения вместо необходимых физических экспериментов.

Итак, какое бы значение слово «бытие» ни имело — неопределенное, определенное или, как выяснилось, оба одновременно, необходимо, перейдя через относящееся к значению, прийти к самой вещи. Но есть ли бытие такая

же вещь, как часы, дома и вообще любое сущее? Мы уже нередко сталкивались с тем и достаточно претывались о то обстоятельство, что бытие не есть нечто сущее и не есть составная сущая часть сущего. Бытие оногo здания *также* не есть нечто, *похожее* на крышу или подвал. Слову и значению «бытие» не соответствует, таким образом, никакая вещь.

Однако из этого мы не можем заключить, что бытие состоит только в слове и его значении. Ведь само значение слова как значение не составляет сущности бытия. Сие означало бы, что бытие сущего,

например, названного здания, состоит в словесном значении. Думать так было бы явно нелепо. Скорее всего в слове «бытие», в его значении, сквозь это значение мы уразумеваем само бытие, но только не вещь, если под вещью разумеать какое бы то ни было сущее.

Из этого следует: у слова «бытие» и его отклонений и у всего, что лежит в его словесной области, слово и значение в конце концов с тем, что они подразумевают, сопряжены изначально, но и наоборот. Само бытие в совсем ином и сущностном смысле зависит от слова больше, нежели любое сущее.

Слово «бытие» в каждом из своих отклонений относится к самому высказанному бытию существенно иначе, чем все прочие существительные и глаголы, имеющиеся в языке, к тому сущему, которое сказывается в них.

Из этого вытекает важное для сказанного выше следствие, что только что представленные разъяснения по поводу слова «бытие» обладают иной весомостью, чем все рассуждения о слове и словоупотреблении, касающиеся каких бы то ни было вещей. Если и в этом случае у слова «бытие» существует исконная (ureigen) связь

между словом, значением и бытием, а самой вещи как бы и нет, то нельзя, тем не менее, считать, что из характеристики словесною значения якобы можно выловить сущность самого бытия.

*§ 32. Собственная
определенность бытия
и направляемая им
определяемость нашего понимания
бытия.*

*Глагол-связка «есть» в
различных примерах*

Задержавшись на попутном рассуждении о той особенности, что вопрос о бытии внутренне сопряжен

с вопросом о слове «бытие», станем спрашивать дальше. Нам предстоит показать, что и насколько наше понимание бытия имеет собственную определенность и насколько: оно — определяемо бытием.

Если мы теперь начнем со сказывания бытия, ибо мы всегда и сущностно так или иначе понуждаемы к этому, попробуем обратить внимание на само сказанное бытие. Выберем простое, употребительное и почти небрежное сказывание, в котором бытие сказывается в словесной форме,

столь часто употребляемой, что мы ее едва замечаем.

Мы говорим: «Бог есть», «Земля есть», «Книга есть в библиотеке», «Этот человек [есть] швабский житель», «Чаша [есть] из серебра», «Крестьянин [есть] в поле», «У меня есть книга», «Он [есть] при смерти», «Красное [есть] левый борт» [\[9\]](#) , «В России — [есть] голод», «Враг [есть] в отсутствии», «В виноградниках [есть] филлоксера», «Собака [есть] в саду», «Над всеми вершинами [есть] покой» [\[10\]](#) . «Есть» всякий раз выступает в ином значении. В этом легко убедиться, если сказывание слова «есть» принять так, как оно

происходит в действительности, т.е. как сказанное в связи с определенным положением, задачей и настроением, а не просто как какое-нибудь предложение или избитый грамматический пример.

«Бог есть»; т.е. *действительно присутствует*. «Земля есть»; т.е. мы познаем и мыслим ее как *постоянно наличную*. «Книга есть в библиотеке»; *она имеется там*. «Человек [есть] швабский житель»; т.е. *он родом оттуда*. «Чаша [есть] из серебра»; т.е. *она сделана из...* «Крестьянин [есть] в поле»; т.е. *он отправился на поле, находится там*. «Книга [есть] моя»; т.е.

принадлежит мне. «Он [есть] при смерти»; т.е. он *обречен* на смерть. «Красное [есть] левый борт»; т.е. *представляет* его; «Собака [есть] в саду»; т.е. она *бродит там*. «Над всеми вершинами [есть] покой» («über allen Gipfeln / ist Ruh); т.е.??? Значит ли «есть» в данном стихе: покой находится, наличествует, имеет место, пребывает? Все это в данном случае не подходит. И все же это «есть» — то же самое простое «есть». Но, может быть, в стихе говорится: Над всеми вершинами *царит покой*, как, например, в классе царит тишина? Тоже нет! Или, может быть, над всеми вершинами *лежит*

покой или властвует? Пожалуй, — но и такая описательность не попадает в цель.

«Над всеми вершинами [есть] покой»; «есть» никак невозможно описать и все же оно есть только это «есть», всказанное в те немногие строчки, которые Гете записал карандашом на оконном косяке дощатого домика в Кикельхане у Ильменау (ср. письмо к Цельтеру от 4.9.1831). Странно, что мы здесь колеблемся, медлим, не находя слов, чтобы в конце концов оставить нашу попытку, и не потому, что понимание слишком затруднено и сложно, но потому, что стих сказан столь

просто, еще проще и самобытней, чем любое привычное «есть», которое незаметно для нас продолжает вмешиваться в повседневное сказывание и говорение. Как всегда бывает с толкованием отдельных примеров, приведенное сказывание формы «есть» выявляет одно: в этом «есть» бытие открывается во всем своем многообразии. Поспешное утверждение, что бытие якобы пустое слово, вновь и еще настойчивей выявляется как не-истинное.

*§ 33. Разнообразие значений
формы «есть».*

Понимание бытия из «есть» как постоянного присутствия (οὐσία)

Но — можно было бы теперь возразить — «есть», вне сомнения, подразумевает многообразие. Однако оно заключено никак не в самом «есть», а всего-навсего в различном содержании высказываний, которые относятся к различному сущему: Бог, Земля, книга, чаша, крестьянин, голод, покой над вершинами. Только потому, что «есть» само по себе неопределенно и по своему значению пусто, оно может годиться для такого многообразного использования и «сообразно этому» наполняться и определяться.

Приведенное многообразие определенных значений доказывает в связи с этим нечто противоположное тому, что требовалось доказать. Оно лишь красноречивейшим образом свидетельствует: для того чтобы быть определенным (bestimmbar), бытие должно быть неопределенным (unbestimmt).

Что сказать на это? Здесь мы попадаем в сферу решающего вопроса: становится ли «есть» многообразным на основании соответствующего ему содержания предложений, т.е. области того, о чем они повествуют, или же «есть», т.е. бытие в самом себе, скрывает

многослойность, расслоение которого допускает, чтобы многообразное сущее мы делали доступным в том виде, *каково* оно всякий раз и есть. Пусть этот вопрос пока только поставлен. Мы еще недостаточно вооружены, чтобы развивать его дальше. Чего нельзя отрицать и на что прежде всего стоит обратить внимание, это следующее: «есть» выявляет в сказывании богатое разнообразие значений. Мы сказываем «есть» всякий раз в одном из этих значений, при этом ни до, ни после не предпринимаем какого-то особого толкования слова «есть», а то и вовсе не размышляем о бытии.

Когда мы разговариваем, «есть», так или иначе понятое, как бы само подсказывает к нам. Однако разнообразие его значений не случайно. Попробуем в этом убедиться.

Перечислим по порядку различные значения, которые толковались описательно. «Быть», сказанное в «есть», означает: быть «действительно присутствующим» (gegenwärtig) и «в постоянном наличии», «иметь место», «происходить», «продолжаться», «пребывать», «принадлежать», «преходить», «замещать», «находиться», «господствовать»,

«приступать», «выступать». Трудно, пожалуй, даже невозможно, ибо враждебно сути, выделить единое общее значение в качестве родового понятия, которому названные значения «есть» были бы подчинены как виды. Однако все они связаны одной определенной чертой. Она очерчивает понимание слова «быть» определенным горизонтом, из которого это понимание исполняется. Ограничение смысла «бытия» держится в круге настоящего (Gegenwärtigkeit) и присутствующего (Anwesenheit), стойкости и постоянства, пребывания и про-явления.

Все это ведет нас, направляя к тому, с чем мы столкнулись при первом упоминании греческого опыта и греческого толкования бытия. Если мы сохраняем привычное истолкование инфинитива, значит, слово «быть» заимствует свой смысл из единства и определенности того горизонта, который управляет пониманием. Короче говоря, отглагольное существительное «бытие» мы, таким образом, понимаем из инфинитива, который, со своей стороны, остается зависимым от «есть» и его представленного разнообразия. Определенная и единичная

глагольная форма «есть», *третье*
лицо единственного числа в
изъявительном наклонении
настоящего времени имеет
преимущество. Мы понимаем
«бытие» не применительно к «ты
еси», «вы есте», «я есмь» или «они
суть были», любое из которых так же
и с тем же успехом, как и «есть»,
представляет глагольное отклонение
«бытия». «Быть» для нас —
инфинитив к «есть». Мы
непроизвольно, как будто бы иначе
никак нельзя, разъясняем себе
инфинитив «быть» наоборот, —
отталкиваясь от «есть».

Сообразно этому, «бытие» имеет то значение, которое было указано и которое напоминает греческое понимание (Fassung) сущности бытия, т.е. некую, не с неба упавшую на нас определенность, но ту, которая владеет нашей исторической сиюбытностью с давних пор. Итак, наши поиски определенности словесного значения «бытия» разом и несомненно становятся тем, что они суть, осмыслением первоисточка нашей *«скрытой истории»*. Вопрос «Как обстоит дело с бытием?» сам должен удерживаться в истории бытия, чтобы со своей стороны развить и сохранить собственное

историческое значение. Поэтому мы

по-прежнему привержены
сказыванию бытия.

ЧЕТВЕРТАЯ ГЛАВА

Ограничение бытия

§ 34. Формализованные способы сказывания бытия в различениях (бытие и...)

Подобно тому, как в слове «есть» мы встречаемся с совершенно обычным способом сказывания бытия, при назывании имени «бытие» мы сталкиваемся с совершенно определенными, уже формализованными способами сказывания: бытие и становление

(Sein und Werden); бытие и видимость (Sein und Schein); бытие и мышление (Sein und Denken); бытие и долженствование (Sein und Sollen).

Когда мы говорим «бытие», какая-то сила словно бы вынуждает нас продолжить: бытие и... Слово «и» не только обозначает, что мы как бы между прочим добавляем и присоединяем что-то еще, но и что мы прикладываем это словечко к тому, от чего «бытие» отличается: бытие *и не*... В то же время мы подразумеваем в этих формулах нечто, так или иначе причастное бытию как *от него* отличное, хотя бы

только как иное по отношению к нему.

Предшествующий ход нашего вопрошания прояснил не только свою сферу. Самый вопрос, основной вопрос метафизики, мы поначалу восприняли безусловно как нечто, откуда-то к нам занесенное и наносное. Однако этот вопрос зримо открылся нам во всем своем вопросительном достоинстве. Теперь же он все больше и больше проявляется как скрытая основа нашей исторической сиюбытности. Оной она остается и в том, и именно в том случае, если мы, самодовольно и разнообразно усердствуя,

балансируем над этой основой как над слегка прикрытой пропастью.

*§ 35. Семь тезисов
относительно отличений бытия от
иного*

Рассмотрим теперь отличения бытия от иного. При этом мы должны убедиться на опыте, что бытие, вопреки расхожему мнению, есть для нас все, что угодно, но только не пустое слово, напротив того, оно определено столь многообразно, что нам едва ли удастся удовлетворительно сохранить самое определенность. Этого, однако, не достаточно. Добытый

опыт следует развить в основной опыт нашей будущей исторической сиюбытности. Чтобы с самого начала правильно охватить эти различия во всем объеме, необходимо учесть следующее.

1. Бытие отграничено от иного и уже в этом отграничении имеет некую определенность.

2. Отграничение происходит в *четырёх* взаимодействующих друг с другом аспектах. Соответственно этому определенность бытия должна либо разветвляться и расти, либо снижаться.

3. Эти различия вовсе не случайны. То, что благодаря им

отторгнуто друг от друга, изначально тесно друг с другом сопряжено. Разделения (Scheidungen) имеют поэтому свою собственную необходимость.

4. Кажущиеся вначале формальными противоположности возникли, следовательно, не при любых обстоятельствах и в виде неких речевых оборотов попали в язык. Они возникли в тесной связи с запечатлением (Prägung) бытия, явственности (Offenbarkeit) которого для истории Европы была определяющей. Их начало совпадает с началом философского вопрошания.

5. Эти различия остались господствующими не только внутри западноевропейской философии. Они пронизывают все знание, деятельность и сказывание и там, где они высказываются не нарочито или же не в таких словах.

6. Последовательность наименований указывает уже на порядок существенной их взаимосвязи и исторического последования их выявления. Оба названные выше различия (бытие и становление, бытие и видимость) принимают определенный вид уже в начале греческой философии. Будучи самыми древними, они и наиболее

употребительны. Третье различие (бытие и мышление), предначертанное столь же изначально, как и оба первые, хотя и получает определяющее развитие благодаря философии Платона и Аристотеля, но свой собственный облик обретает только с началом Нового времени, даже играет в этом начале существенную роль. В соответствии со своей историей, оно наиболее запутано, а по своей цели — наиболее спорно (fraglich). [Поэтому-то оно и остается для нас наивопросительнейшим.] Четвертое различие (бытие и долженствование), лишь отдаленно

прообразованное характеристикой греческого ὄν как ἀγαθόν, полностью относится к Новому времени. Оно-то и определяет одну из господствующих установок новоевропейского духа по отношению к сущему вообще, начиная с конца XVIII столетия.

7. Изначальное вопрошание вопроса о бытии, которое поняло задачу развертывания истины сущности бытия, должно отдать себя на суд скрытым в этих различениях силам и привести их к их собственной истине. Все эти предварительные замечания следует

при дальнейших рассуждениях постоянно держать в поле зрения.

А. Бытие и становление (Sein und Werden)

§ 36. Бытие в противостоянии становлению. Парменид и Гераклит:

бытие — внутренняя, собранная в себе надежность постоянного

Это разделение и противопоставление стоит в начале вопрошания о бытии. Оно и поныне является самым распространенным ограничением бытия иным, ибо оно немедленно проясняется, если исходить из некоторого

представления о бытии, отвердевшего в очевидность. То, что становится, еще не есть. Тому, что есть, не нужно больше становиться. То, что «есть», сущее, оставило всякое становление позади себя, если оно вообще когда-либо состоялось или могло стать. То, что «есть» в собственном смысле, противостоит всякому натиску со стороны становления.

Заглядывая далеко вперед и сознавая свою задачу, Парменид, время которого выпало на смену веков (VI—V вв. до н.э.), в мыслящей поэзии (*denkend-dichtend*) выставил бытие сущего в противовес

становлению. Его дидактическая поэма дошла до нас только в отрывках, хотя и в крупных и существенных. Приведем здесь несколько стихов (φρ. 8, ст. 1-6):

μόνος δ' ἐτι μύθος ὁδοῖο

λείπεται ὥς ἐστιν ταύτηι δ' ἐπί

σήματ' ἑασι

πολλὰ μάλ', ὥς ἀγένητον ἑόν καί

ἀνώλεθρόν ἐστιν,

ἐστι γάρ οὐλομελές τε καί ἀτρεμές

ἢδ' ἀτέλεστον

οὐδέ ποτ' ἦν οὐδ' ἐσται, ἐπεὶ νύν

ἐστιν ὁμοῦ πάν

έν συνεχές

Но единственное, что осталось,
это —

сказание пути (на котором
открыто), как обстоит с бытием;

на этом (пути) указующего
много;

как бытие, не возникая и не
погибая и только в себе полно-

ставно и внутренне стойко,
прийти к завершенью нужды
никакой не имеет;

и не было раньше его, но и после
тоже не будет,

ибо оно всегда в настоящем
мгновеньи единственно единяще
едино,

собирающее себя в себе из себя
(удерживающее полноту
настоящего).

Эти немногие слова стоят перед нами как греческие скульптуры глубокой древности. То, что дошло до нас от учения Парменида, уместается в топкую тетрадку, которая, впрочем, опровергает целые библиотеки философской литературы в их претензии на необходимость. Кто представляет себе масштабы такого мыслящего сказывания, тот, живя сегодня, должен потерять всякую охоту писать книги.

Это сказывание, исходящее из бытия, есть σήματα, не знаки бытия,

не предикаты, а нечто такое, что, открываясь нашему вглядыванию в бытие, показывает его само из него самого. При таком вглядывании в бытие мы и должны всякое возникновение и прехождение и все им подобное отделять взглядом от бытия, устранять в активном смысле: глядя, удерживать в стороне, выталкивать. Что отстраняется при помощи $\acute{\alpha}$ - и $\omicron\acute{\upsilon}\delta\acute{\epsilon}$, не соразмерно бытию. Его мера иная.

Из всего этого мы извлекаем вот что: бытие является этому сказыванию как собственная собранная в себе надежность постоянного, не затронутая непокоем

и переменами. Еще и сегодня, представляя начало европейской философии, учению Парменида обычно противопоставляют учение Гераклита, к которому приписывают часто приводимые слова: πάντα ῥεῖ, все течет. Судя по оным словам, бытия нет. Все «есть» становление.

Наличие таких противоречий — то бытие, то становление — считается в порядке вещей, ибо, уже сославшись на начало философии, можно подтвердить то, что проходит через всю ее историю, а именно — там, где один философ говорит А, другой говорит Б. Если же, напротив, уверяют, что в истории философии

все мыслители говорили в основном одно и то же, то это, в свою очередь, оказывается утверждением, неприятно поражающим здравый смысл. Зачем нужна такая многообразная и изощренная история западноевропейской философии, если все говорят одно и то же? Хватило бы и *одной* философии. Все когда-то уже было сказано. Но это «одно и то же» обладает неисчерпаемым богатством таких свидетельств внутренней истины, которые каждый день таковы, словно это их первый день.

Гераклит, которому, резко противопоставляя его Пармениду,

приписывают учение о становлении, утверждает поистине то же самое, что и тот. Он не был бы одним из величайших среди великих греков, если бы говорил другое. Только его учение о становлении нельзя толковать, пользуясь представлениями дарвиниста XIX века. Правда, изложение противоречия между бытием и становлением никогда более не становилось столь неповторимо покоящимся в себе, как в сказывании Парменида. В то великое время сказывание о бытии сущего в самом себе несет [скрытую] сущность бытия, о котором оно сказывает.

Тайна величия и состоит в такой исторической необходимости. По причинам, которые прояснятся в дальнейшем, ограничим пока разбор этого первого различения «бытие и становление» приведенными указаниями.

Б. Бытие и видимость (Sein und Schein)

§ 37. Очевидность и привычность этого различения.

Непонимание его изначального расхождения и нерасторжимости.

Три способа видимости

Данное разделение такое же древнее, как и названное первым.

Равнозначность обоих
разделений (бытие и становление,
бытие и видимость [\[11\]](#) указывает на
их глубокую взаимосвязь, которая не
разгадана до сих пор. Второе
разделение (бытие и видимость) и
поныне остается загадкой. Ведь для
этого необходимо понять его
изначально, т.е. так, как понимали
греки. Для нас же, находящихся в
плену почерпнутых из теории
познания лжетолкований,
свойственных Новому времени, с
трудом и по большей части
неосновательно обращающихся к
простоте существенного, — это
совсем нелегко.

Поначалу это различение кажется ясным. Бытие и видимость означают: действительное в отличие и в противоположность недействительному; настоящее (echtes), противопоставленное ненастоящему. В этом различении вместе с тем скрывается и оценка, дающая бытию преимущество. Как мы говорим: чудо и чудесное (das Wunderbare), точно также — видимость (кажимость) и видимое (кажимое — das Scheinbare). Часто различие бытия и видимости сводят к первому — бытие и становление. Видимое есть нечто, время от времени возникающее и

также быстротечно и неудержимо исчезающее по отношению к бытию как постоянному.

Различение бытия и видимости привычно для нас, оно — одна из тех захватанных монет, которыми мы машинально обмениваемся в своей опошлившейся повседневной жизни. Когда становится неумолимо, мы используем это различие как моральное предписание и жизненное правило — избегать видимости и стремиться к бытию: «быть, а не казаться».

Однако невзирая на всю очевидность и привычность этого различия (Unterschied), мы не

понимаем, насколько бытие и видимость изначально выступают друг из друга. Данное обстоятельство намекает на некую нерасторжимость. В чем она состоит? Сокровенное единство бытия и видимости следует понять прежде всего. Мы его больше не понимаем, ибо выпали из начального, исторически выросшего различия и теперь лишь тащим его за собой как нечто когда-то и где-то пущенное в обращение.

Чтобы понять это различие, мы должны и здесь вернуться к началу.

И все же, вовремя избавившись от легкомыслия и суесловия, мы уже у самих себя отыщем след, ведущий к пониманию интересующего нас различия. Мы говорим: «развиднелось» (Schein), зная, что был дождь, а теперь показалось солнце. Солнце светит (scheint). Мы сообщаем: «Слабый свет свечи (Schein der Kerze) едва позволял различать предметы». Алеманнский диалект знает слово «светящееся дерево» (Scheinholz), т.е. такое дерево, которое светится (scheint) в темноте. По изображениям святых мы знаем о светящемся нимбе (Heiligenschein) вокруг их головы. Мы

знаем и о святошах (Scheinheilige), которые кажутся святыми, но таковыми не являются. Мы сталкиваемся с демонстративным, показным боем (Scheingefecht), т.е. действием, подражающим настоящему бою. Солнце «кажет» (scheint sich) себя, светясь, для того чтобы двигать Землю. То, что Луна, светящая в небе, в поперечнике всего два вершка, нам только кажется, есть кажимость. Здесь мы сталкиваемся с двумя разновидностями света и свечения (Scheinen). Они, однако, не просто стоят друг подле друга — один из них есть разновидность другого. Солнце, например, потому

только может казаться (иметь видимость) вращающимся вокруг Земли, что оно сияет (scheint), т.е. светит и, светясь, является, т.е. кажется себя. Правда, в сиянии Солнца как его свечении и лучении мы в то же время познаем излучение как теплоту. Солнце светит: оно показывает себя и от этого становится тепло. Лампадный свет, отражаясь в нимбе, того, кто оным окружен, высветляет как святого.

При подробном рассмотрении мы обнаруживаем три способа видимости: 1. видимость как блеск и сияние; 2. видимость и свечение как явление, вы-свечивание чего-либо; 3.

видимость как кажимость, впечатление, которое кто-то производит. В то же время выясняется: названное во вторую очередь «свечение», явление в смысле выказывания себя, пригодно как для видимости-блеска, так и для видимости-кажимости, и не как любое свойство, а как основа возможности оного. Сущность видимости лежит в явлении. Оно означает показывание-себя, представление-себя, близ-стояние и предлежание. Долгожданная книга наконец-то появилась, т.е. она предложена, наличествует, и поэтому ее можно приобрести. Если мы

скажем: Луна светит, это означает не только: она распространяет свет, определенную яркость; но и: она стоит на небе, при-сутствует, она есть. Звезды светят: сияя, они присутствуют. Видимость значит здесь то же самое, что и *бытие*. [Стихи Сафо: ἀστερες μὲν ἀμφὶ κάλαν σελάωναν... («Звезды вокруг прекрасной луны») и стихотворение Матиаса Клаудиаса «Колыбельная в час, когда светит Луна» («Ein Wiegenlied bei Mondschein zu singen») дают благоприятный повод, дабы задуматься о бытии и видимости.]

§ 38. *Внутренняя связь бытия и видимости.*

*«Бытие», понятое в греческом
смысле как φύσις,
восходяще-пребывающее
властвование и зримое явление*

Обратив внимание на сказанное,
мы натолкнемся на внутреннюю
связь бытия и видимости. Но
уразумеем ее полностью лишь в том
случае, если, соответственно,
поймем «бытие» изначально, т.е. по-
гречески. Мы знаем: бытие
раскрывается грекам как φύσις.
Восходяще-пребывающее
властвование есть в самом себе
видимое явление. Словесные основы
φύ- и φα- называют одно и то же.
Φύειν, покоящееся в себе

восхождение, есть φαίνεσθαι, выброс света, показывание себя, явление. То, что мы, по большей части перечислительно, показали на примере определенных черт бытия, и то, что дала нам ссылка на Парменида, — все это уже способствует некоторому пониманию того основного греческого слова, которое обозначает бытие.

Было бы весьма поучительно пояснить именующую силу этого слова, исходя из великой поэзии греков. Здесь достаточно указания и на то, что, например, для Пиндара φύς [лик, стать, красота] составляет

основное определение сиюбытности: τὸ δὲ φυᾶ κρᾶτιστον ἅπαν, то, что есть из и через φυᾶ, есть целиком и полностью самое могущественное (Ол. IX, 100); φυᾶ подразумевает то, чем некто изначально и собственно уже является: уже бывавшее (Ge-Wesende), в отличие от последующей вынужденной искушенности и принужденного делания всякого рода. Бытие есть основное определение благородства и благородного сословия (т.е. того, чья сущность имеет высокое происхождение и что покоится в нем). В этом смысле Пиндар запечатлевает (prägt) слова: γένοι' οἷος

ἑσσί μαθών (Пиф. II, 72), «пусть бы ты проявил себя таким, каков ты есть, учась». Но стояние в самих себе для греков значит не что иное, как «сиостояние», стояние-в-свете. Быть значит являться. Это не означает ничего добавочного, что иногда сопутствует бытию. Бытие бытует (west) *как* явление.

Этим разрушается распространенное представление о греческой философии, согласно которому она якобы «реалистически» учила объективному бытию в себе, в отличие от субъективизма Нового времени. Это расхожее

представление зиждется на поверхностном понимании. От таких наименований, как «субъективный» и «объективный», «реалистический» и «идеалистический», мы должны отстраниться.

§ 39. Связь между φύσις и ἀλήθεια, единственная в своем роде,

истина, сопричастная сущности бытия

Однако прежде всего необходимо на основании более точного понимания бытия у греков сделать решительный шаг, который откроет нам внутреннюю связь между

бытием и видимостью. Необходимо
вникнуть в ту связь, которая была
изначально и единственно греческой,
но которая обусловила своеобразные
последствия для духовной культуры
Запада. Бытие бытует как φύσις.
Восходящее властвование есть
явление. Оно выявляет. А в этом уже
заключено: бытие, явление, то, что
выводит из сокрытости
(Verborgenheit). Поскольку сущее как
такое есть, оно поставляет себя и
стоит в *несокрытости*
(Unverborgenheit), ἀλήθεια. Мы
бездумно переводим, а это значит —
ложетолкуем, данное слово как
«истина». Правда, теперь уже

начинают переводить греческое слово ἀλήθεια дословно. Но от этого мало толку, если «истину» понимать в совершенно ином, негреческом смысле и этот иной смысл вкладывать в греческое слово. Ибо греческая сущность истины возможна только в единстве с греческой сущностью бытия как φύσις. На основании единственной в своем роде сущностной связи между φύσις и ἀλήθεια греки могут сказать: сущее как сущее истинно. Истинное в качестве такового сущее. Иными словами: то, что показывает себя властвующим, стоит в несокрытом. Несокрытое как таковое приходит в

показывании-себя (im Sich-zeigen) к
стоянию. Истина как не-сокрытость
не есть придаток бытия.

*Истина причастна сущности
бытия.* Быть сущим — в этом
заключается: проявить себя, являясь
— выступить, по-ставить себя (sich
hin-stellen), про-из-вести себя (sich
her-stellen). (Не быть» означает,
напротив: из явления, из присутствия
от-ступить. В сущности явления
лежит вы- и от-ступление (Auf- und
Abtreten), (по направлению к...», (по
направлению от... (в чисто
демонстративном, показующем
смысле. Бытие рассыпано, таким
образом, по многообразному сущему.

Сущее распространяется там и сям в качестве ближайшего и теперешнего. Как являющееся, оно придает себе видность (Ansehen), δοκεῖ. Λόξα значит видность, а именно видность, в которой некто стоит. Если видность, соответственно тому, что в ней восходит, — выделяется, δόξα означает блеск и славу. В эллинистическом богословии и в Новом Завете δόξα Θεοῦ, gloria Dei есть слава Божия. Оказывать и выказывать честь и прославление (Ansehen) значит по-гречески: ставить в свет и тем самым доставлять постоянство, бытие. Слава для греков не есть нечто, что

кто-то дополнительно получает либо нет; она есть способ высшего бытия. Для живущих сегодня быть во славе давно уже означает слыть знаменитым, и в качестве таковой слава является в высшей степени сомнительной вещью, такой заслугой, что там и сям раздают и разглашают газеты или радио, — т.е. прямой противоположностью бытию. Если для Пиндара славословие составляет сущность поэзии, а поэтическое слово есть: ставить в свет, то вовсе не потому, что связанные со светом представления играют для него особую роль, но единственно потому,

что он мыслит и творит как грек, т.е. стоит в предписанной ему сущности бытия.

*§ 40. Многозначность слова δόξα
— борьба за бытие против
видимости*

Мы намеревались показать, что и каким образом явление для греков принадлежит бытию; точнее говоря: что явление причастно сущности бытия и каким образом это происходит. Это было пояснено на примере высшей возможности человеческого бытия, в той статье, в какой его выстраивали (gestalteten) греки, на примере славы и

прославления. Слава значит δόξα. Δοκέω значит: я показываю себя, являюсь всему свету, выхожу на свет. То, что здесь познается больше видением и зрением, т.е. видность, в котором стоит некто, — другое слово, обозначающее славу, κλέος, улавливает (fasst), исходя из слуха и оглашения. Так, слава, которой некто пользуется (стоит в оной), то, кем некто слывет, есть огласка. У Гераклита сказано (фр. 29): αἰρεῦνται γάρ ἐν ἀντί ἀπάντων οἱ ἀριστοί, κλέος ἀέναον θνητῶν, οἱ δὲ πολλοὶ κεκόρηνται ὅκωσπερ κτήνεα, «выбирают как раз одно перед всем иным благороднейшие: славу, оставаясь в

постоянстве вопреки тому, что умирает; большинство же сыто, как скот».

Между тем здесь имеется одно ограничение, которое показывает положение вещей во всей полноте их сущности. Δόξα есть видность, в которой некто стоит, видность в широком смысле, которую каждое сущее прячет и выдает своим видом (εἶδος, ἰδέα). Город являет собой величественное зрелище (Anblick). Облик (Ansicht), который сущее имеет само по себе и лишь поэтому может из себя явить, позволяет сущему всякий раз быть воспринятым в зависимости от того

или иного положения глаза, воззрения. Сообразно различным точкам зрения — являющий себя облик будет иным. Тем самым этот облик всегда именно таков, каким его принимаем и создаем себе мы. В опыте сущего и его использовании мы постоянно создаем себе из его вида облики-воззрения, и это зачастую происходит так, что мы не разглядели в точности самое вещь. Какими-то путями и по каким-то причинам мы приходим к некоему воззрению на данную вещь. Мы создаем себе о ней мнение. При этом может случиться, что воззрение, которое мы представляем, в самой

вещи поддержки не имеет. Тогда оно
есть ничем не подкрепленное
воззрение, допущение (Annahme). Мы
принимаем нечто так или иначе,
всего лишь мним. Принимать по-
гречески значит δέχεσθαι.
[Допущение остается зависимым от
заключенного в явлении
предложения.] Δόξα в качестве так
или иначе допущенного есть мнение.

Теперь мы попали туда, куда
стремились. Так как бытие, φύσις,
состоит в явлении, в предоставлении
видов и воззрений, то, соразмерно с
сущностью и тем самым необходимо
и постоянно, оно стоит в
возможности некоего вида, который

скрывает и утаивает как раз то, чем
сущее является поистине, т.е. в
несокрытости. Этот вид, в который
теперь поставляется сущее, есть
видимость в смысле кажимости. Где
сущее несокрыто, там есть
возможность видимости, и наоборот:
где сущее стоит в видимости и имеет
в ней свою давнюю и стойкую
позицию, там видимость может
разрушиться и распасться.

Словом δόξα обозначается
многое: 1. видность как слава; 2.
видность как облик, который нечто
предоставляет; 3. видность в
значении: так-то выглядеть,
«видимость» как пустая кажимость;

4. воззрение, которое человек себе формирует, мнение. Эта многозначность слова не есть небрежность языка, а игра, глубоко коренящаяся в зрелой мудрости великого языка, который охраняет в слове существенные черты бытия. Чтобы с самого начала не сбиться с пути, следует поостеречься ничтоже сумняшеся принимать и ложно толковать видимость как нечто только «воображаемое», «субъективное». Здесь верно следующее: как явление принадлежит самому сущему, так принадлежит ему и видимость.

Вот, например, солнце. Мы видим, как оно ежедневно всходит и заходит. Лишь немногие астрономы, физики, философы, но и те только на основании особых, более или менее устоявшихся взглядов, рассматривают положение вещей иначе, а именно как движение Земли вокруг Солнца. Видимость, в которой стоят Солнце и Земля, например, пейзаж ранним утром, вечернее море, ночь, есть некое явление. Видимость эта не есть ничто. Она не есть также неистинность. Она не есть и простое явление отношений в природе, устроенных на самом деле иначе. Эта видимость исторична, и она же есть

история; она открывается и обретает основу в поэзии и сказании и благодаря этому является существенной сферой нашего мира.

Только заумное острословие запоздалых и разочарованных мнит расправиться с историческим могуществом видимости, объявляя его «субъективным», а сущность этой «субъективности» чем-то в высшей степени сомнительным. Опыт греков был иным. Им всякий раз приходилось сначала вырывать бытие у видимости и охранять его от оной. [Бытие бытует из не-сокрытости.]

Единственно в состоянии борьбы между бытием и видимостью

отвоевали они бытие у сущего, приведя сущее к постоянству и несокрытости: богов и государство, храмы и трагедию, состязания и философию; однако все это они совершили посреди видимости, подкарауливаемые ею, но и принимая ее всерьез, сознавая ее могущество. Лишь в софистике и у Платона видимость объявлена пустой кажимостью и тем самым понижена в своем значении. Бытие как *ἰδέα* тем самым сразу же перемещается наверх, в сверхчувственное место. Пропасть, *χωρίσμός*, разверзается между сущим здесь, внизу, которое есть лишь видимость, и

действительным бытием где-то там, вверху, та пропасть, в которой позже поселяется учение христианства, переосмыслив то, что внизу, как тварное, а то, что вверху — как Творца. Перековав, таким образом, оружие, оно ополчается против античности [как язычества] и искажает ее. Ницше в связи с этим прав, говоря: христианство есть платонизм для народа.

В противоположность этому великое время греческой сиюбытности есть единственное творческое самоутверждение в сумятице многообразно переплетенного противоборства сил:

бытия и видимости. (Об изначальной сущностной связи между сиюбытностью человека, бытием как таковым и истиной в смысле нескрывтости и неистины как прикровенности (Verdeckung) ср. *Sein und Zeit*, §§ 44 и 68.)

*§ 41. Поэтическое запечатление
борьбы (Prägung)
между бытием и видимостью у
греков*

Для мысли ранних греческих мыслителей единство и противоборство бытия и видимости были изначально могущественными. Но возвышенней и чище всего это

представлено в греческой трагедии. Вспомним «Эдипа-царя» Софокла. Эдип, вначале спаситель и правитель государства, в блеске славы и в милости у богов, из этой видимости, которая не есть простое субъективное воззрение Эдипа от себя самого, но то, в чем происходит явление его сиюбытности, — вышвыривается, покуда не свершилась нескрывтость его бытия как убийцы отца и осквернителя матери. Путь от блестящего начала к кошмару в конце есть поединок между видимостью (сокрывтость и подмена) и нескрывтостью (бытием). Город обложен тайной,

которую скрывает убийца прежнего царя Лая. Со страстью того, кто стоит в явственности блеска и является греком, Эдип приступает к разоблачению этой сокрытости. Шаг за шагом вынужден он ставить при этом самого себя в несокрытость, которую в конце концов может принять лишь выкалывая себе глаза, т.е. вообще выводя себя из всякого света, устанавливая вокруг себя беспросветную ночь, и только тогда, уже ослепленный, возопиет, веля распахнуть все двери, чтобы открыться народу таким, каков он есть. Мы не можем, однако, рассматривать Эдипа как человека,

который приходит к падению, мы должны уразуметь в Эдипе ту статью греческой сиюбытности, в которой дерзостно, безмерно и яростно выявляется его основная страсть, страсть разоблачения бытия, т.е. борьбы за само бытие. Гёльдерлин в стихотворении «В нежной сини цветет...» произносит провидческие слова: «У царя Эдипа, наверно, есть лишний глаз». Этот лишний глаз — основное условие всякого великого вопрошания и знания и его единственная метафизическая основа. Знание греков и их наука суть эта страсть.

Нынче наука рекомендует
служить народу, и хотя это
необходимое и почтенное
требование, в нем затрагивается
слишком мало и не самое насущное.
Скрытая воля преобразования сущего
в явственность сиюбытности
стремится к большему. Чтобы
перестроить науку, т.е. изначальное
знание прежде всего, наша
сиюбытность нуждается в
совершенно ином метафизическом
глубинном ходе. Ей снова нужно
восстановить основательное и
правильно выстроенное отношение к
бытию сущего в целом.

То, как мы, нынешние, относимся ко всему, называемому бытием, истиной и видимостью, с давних уже пор стало столь сумбурным, беспочвенным и бесстрастным, что мы, даже толкуя и усваивая греческую поэзию, в самой греческой сиюбытности улавливаем лишь малую толику мощи этого поэтического сказывания. Новейшее толкование Софокла (1933), которым мы обязаны Карлу Рейнхардту, потому существенно глубже проникает в греческую сиюбытность и бытие, чем все предыдущие штудии, что Рейнхардт зрит и вопрошает трагическое свершение,

исходя из основных отношений бытия, несокрытости и видимости. И хотя у него нередко встречается субъективизм и психологизм Нового времени, все же истолкование «Эдипа-царя» как «трагедии видимости» — великолепное достижение.

Это указание на поэтическое запечатление борьбы между бытием и видимостью у греков я обрываю отрывком из «Эдипа-царя» Софокла, который позволит нам легко и без натяжки восстановить связь с нашим предыдущим определением греческого бытия в смысле

постоянства и ныне обретенным
определением его как явления.

Вот несколько стихов из
последнего хора трагедии (ст. 1189
сл.):

τίς γάρ τίς ἀνὴρ πλεόν
τάς εὐδαιμονίας φέρει
ἢ τοσοῦτον ὅσον δοκεῖν
καί δόξαντ' ἀποκλῖναι;

Какой же, какой человек несет в
себе

больше укрощенно-слаженной
сиюбытности,

чем всего лишь тоlikое:

стоять в сиянии видимости,
дабы затем — как сияюще

видимый — закатиться?

(именно из прямого-в-себе-сего-
стояния (Gerade-in-sich-
dastehen).

*§ 42. Причастность видимости
бытию как явлению.*

*Заблуждение как переплетение
бытия, несокрытости и видимости*

При разъяснении сущности инфинитива речь шла о таких словах, которые представляют ἐγκλίσις, отклонение, падение (casus). Теперь нам ясно: видимое как разновидность бытия есть то же самое, что падение. Эта разновидность есть разновидность

бытия в смысле распрямленного-в-себе-стояния. Оба отклонения от бытия получают свое определение из бытия как постоянства стояния-в-свете, что значит — явление.

Теперь следует пояснить: самому бытию как явлению сопричастна видимость. Бытие как видимость не менее могущественно, чем бытие как несокрытость. Видимость совершается в самом сущем вместе с ним самим. Но видимость не только проявляет сущее как таковое, каковым оно, впрочем, не является, видимость не только искажает сущее, кажимостью коего она является, — она сама

прикрывается при этом как видимость, поскольку проявляет себя как бытие. Так как видимость-кажимость, по существу, сама себя искажает (verstellt) в прикровенности (Verdecken) и искажении (Verstellen), то мы и говорим с полным правом: видимость обманчива. Этот обман заключается в самой видимости. Только потому, что видимость обманчива, она может обманывать человека и тем самым вводить его в заблуждение. Но самообман есть лишь один среди прочих способов, сообразуясь с которыми человек возвращается в перекрещенном

троичном мире бытия, несокрытости и видимости.

Это как бы пространство, которое открывается в перекрестье бытия, несокрытости и видимости, я понимаю как *заблуждение* (Irre). Видимость, ложь, обман, заблуждение находятся в определенных отношениях друг с другом, — отношениях сущности и свершения, которые ложно растолковывались нам психологией и теорией познания и которые мы в связи с этим едва ли с подобающей ясностью распознаем и признаем в повседневной сиюбытности как нечто, имеющее силу. Нужно было

прежде всего разъяснить, каким образом на основе греческого понимания бытия как *φύσις* и только исходя из оно́го, и самая истина в смысле несокрытости, и видимость в смысле определенного способа восходящего самопоказывания с необходимостью относятся к *бытию*.

§ 43. *Философская мысль в начале философии (Парменид) как открытие трех путей: к бытию и несокрытости, к небытию, к видимости*

Так как бытие и видимость нераздельны, как нераздельные всегда соседствуют и в этом

соседстве всегда готовы к переходу от одного к другому и тем самым к постоянному смешению и от оногo — к возможности заблуждения и смешения, то в начале философии, т.е. при первом раскрытии бытия сущего, главное усилие мысли должно было состоять в том, чтобы укротить нужду бытия в видимости, отличить бытие от видимости. Это требует утвердить преимущество истины как несокрытости по отношению к сокрытости, открытия (Entbergen) по отношению к сокрытию (Verbergen) как прикровению и искажению. Но отличая бытие от иного и закрепляя

его как φύσις, мы производим различие бытия и небытия, одновременно различая также небытие и видимость. Эти различия не совпадают друг с другом.

Раз уж отношения между несокрытостью, видимостью и небытием таковы, то для человека, который оказывается посреди раскрывающегося бытия и из такого положения всегда так или иначе выказывает свое отношение к сущему, необходимы три пути. Человек, если он черпает свою сиюбытность в ясности бытия, должен осуществить его, привести к стоянию, выдержать его в видимости

и вопреки ей и в то же время вырвать видимость и бытие из бездны небытия.

Человек должен различать эти три пути и определить себя сообразно с ними и по отношению к ним. В раскрытии и прокладывании этих трех путей и состоит мысль начинающейся философии. Различение ставит человека как обладающего знанием на эти пути и на их скрещение — и тем самым в необходимость постоянного избирательного решения. Вместе с ним и начинается собственно история, вместе с ним и в нем решается и участь богов. [В связи с

этим решение означает здесь не приговор и выбор человека, а разделение названной совместности бытия, несокрытости, видимости и небытия.]

В качестве древнейшего прокладывания этих трех путей дошла до нас философия Парменида в уже названном поучении. Обозначим эти три пути, приведя в качестве примера несколько отрывков из данного поучения. Полное толкование здесь невозможно.

Фрагмент 4 в переводе гласит:

«Итак, я говорю: возьми ж под свою защиту слово, которое

ты слышишь (о том),
Какие пути как единственные
для вопрошания нужно узреть.

Один: какво оно есть (что оно,
бытие, есть) и сколь
небытие невозможно.

Это — стезя установленного
доверия и ведет она как раз
к несокрытости.

Иная — как несть бытие и также
— как небытие
необходимо.

Сие, так возвещаю я, есть тропа
пешеходная, к которой
вовсе нельзя обратиться,

Но ведь ты и не можешь ни
знакомство водить с небытием,

ибо вовсе оно непостижно,
Ни означить его словами».

Здесь прежде всего четко
отсоединены друг от друга два пути:

1. Путь к бытию; он есть и путь в
несокрытость. Этот путь неминуем.

2. Путь к небытию; хотя пройти
его нельзя, именно потому данный
путь как непроходимый может стать
достоянием знания, как раз в том
отношении, что ведет он в небытие.
Этот отрывок предоставляет нам,
помимо всего прочего, древнейшее
свидетельство философии о том, что
в единстве с путем к бытию должен
быть *осмыслен* путь в ничто; что,
помимо этого, было бы небрежением

вопроса о бытии, поворачиваться к ничто спиной, уверяя, что ничто с очевидностью не есть. (То, что ничто не есть нечто сущее, ни в коей мере не исключает того, что оно на свой лад относится к бытию.)

Однако в осмыслении двух названных путей заключено размежевание с третьим, который по-своему противоречит первому. Третий путь выглядит как первый, но он не ведет к бытию. Благодаря этому возникает кажимость, что он якобы тоже есть один из путей к небытию в смысле ничто. Фрагмент 6 жестко разводит два пути, показанные во фрагменте 4, путь к

бытию и путь в ничто. Но вместе с тем, в противовес второму пути, пути в ничто, недоступному и поэтому безнадежному, показан третий путь:

«Потребны суть и собирающее поставление (das sammelnde Hinstellen), и разумение (Vernehmen): сущее в его бытии;

Именно у сущего есть бытие; у небытия нет «есть»; и я

обращаюсь к тебе, чтоб тебе возвестить об этом.

Прежде всего удержу я тебя от такого пути вопрошанья.

Но также и от иного пути, который, как видится, люди невежественные,

о двух головах, себе готовят; ибо
ненахождение себя
есть мерило для них в их
блуждающем воспрятьи; их туда
и сюда бросает,
особенно тупо и слепо, без
толку; клан тех, которые
не различают,
для которых устав: наличное и
не наличное суть одно и то же
и не одно и то же, — и которых в
тупик и превратность
ведет тропинка».

Только что названный путь —
есть путь мнения (δόξα) в смысле
кажимости, мнимости. На этом пути
сущее выглядит то так, то эдак. Здесь

каждый раз господствуют только воззрения. Люди скользят туда и сюда, с одного воззрения на другое. Так они смешивают бытие и видимость.

Этим путем идут постоянно, так что люди окончательно теряются на нем.

Тем более потребно знать этот путь *как таковой*, чтобы бытие раскрывалось в видимости и вопреки ей.

Указание на этот третий путь и его подчиненность первому мы находим соответственно во фрагменте 1, ст. 28 — 32:

«...Но ведь потребность велит
(тебе, поскольку ты нынче
вступаешь на путь к бытию)
все познать:

и шаровидно-совершенной
несокрытости бестрепетное сердце,
и воззрения людей, коим
доверие к несокрытости не присуще,
Но при этом при всем ты
должен, однако, выучиться также
тому, как сияюще-зримое может
в сем сохраниться,
дабы с видимостью сообразуясь,
пройти (по-своему) через
все, участвуя в его завершении».

Третий путь есть путь
видимости и именно такой, что

видимость познается на нем как
сопричастная бытию. Для греков
приведенные слова имели силу
изначальной точности. Бытие и
истина черпают свою сущность из
φύσις. Самопоказывание видимого
непосредственно относится к бытию
и в то же время (в самой основе) не к
нему. Поэтому видимое должно
одновременно выставлять себя как
простая кажимость и проделывать
это постоянно.

Троичный путь содержит единое
в себе указание:

Путь к бытию неминуем.

Путь к ничто недоступен.

Путь к видимости всегда доступен и проторен, но обойти его можно.

Действительно знающий человек поэтому — не тот, который слепо гонится за истиной, а лишь тот, который постоянно знает обо всех трех путях: пути бытия, пути небытия и пути видимости. Знание, сознающее свое превосходство, а всякое знание есть превосходство, даруется только тому, кто воодушевленно бросался на приступ пути бытия, кому не чужд ужас второго пути к бездне ничтожности и кто все же, подчинившись

постоянной потребности, вступил на третий путь, путь видимости.

В это знание входит то, что греки называли в свое великое время τόλμα: одновременно отважиться на бытие, небытие и видимость, решиться ввести сиюбытность в различение бытия, небытия и видимости. Основываясь на таком отношении к бытию, один из их величайших поэтов Пиндар говорит (Нем. III, 70): ἐν δέ πείρα τέλος διαφαίνεται в дерзающей попытке посреди сущего проявляет себя завершенность, ограничение состоявшегося (к стоянию

приведенного) и наступившего, т.е. бытие.

Здесь явно чувствуется та же исходная позиция, которая проглядывает в уже приведенных словах Гераклита о πόλεμος. Размежевание, т.е. не просто ссора и тяжба, а спор между спорными, вводит существенное и несущественное, высокое и низкое в свои межи и проявляет его.

Поразительна здесь не только зрелая уверенность этого глубинного отношения к бытию, но и богатство его форм в слове и камне.

Заключим объяснение противоположности, т.е.

одновременно — единства бытия и видимости словами Гераклита (фр. 123): φύσις κρύπτεσθαι φιλεῖ, бытие [восходящее явление] склонно к самосокрытию [утаиванию себя — Sichverbergen] в самом себе. Так как бытие значит: восходящее явление, выход из сокрытости, оно чревато сокрытостью, для него существенно происхождение из нее. Такое происхождение лежит в сущности бытия, в сущности являющегося (явления) как такового. Бытие тяготеет к своему происхождению, будь это в великом утаивании и умалчивании или же в пошлейшем искажении и прикровении.

Непосредственная близость φύσις к κρύπτεσθαι выявляет в то же время сокровенную близость бытия и видимости как их противоборство.

§ 44. *Внутренняя
сопричастность разделений
«бытие» и «видимость» —
«бытие» и «становление»*

Если формальное именование «бытие и видимость» мы поймем в его неоскверненной силе, силе разделения, завоеванного вначале греками, тогда понятными станут не только разница и отмежевание бытия противу видимости, но одновременно внутренняя

принадлежность одного к разделению «бытие и становление». То, что удерживается в становлении, уже, с одной стороны, не есть ничто, но еще и не есть то, чем оно определено быть. В соответствии с этим «уже не, но еще не» становление пронизано небытием. Однако становление не есть чистое ничто, оно уже больше не это, но еще и не то и как таковое — постоянно нечто иное. Поэтому оно выглядит то так, то эдак. Оно являет некое в себе самом непостоянное зрелище. Так рассматриваемое становление есть видимость бытия.

Вот поэтому-то, приступая к раскрытию бытия сущего, становление, как и видимость, следует противопоставить бытию. С другой стороны, становление как «восхождение» относится к φύσις. Если мы и то, и другое поймем в греческом смысле — становление как вхождение в присутствие и выход из него, бытие как восходяще-являющееся присутствие, небытие как отсутствие, — тогда взаимосвязь восхождения и прехождения и составит явление, само бытие. Как становление есть видимость бытия, так и видимость как явление есть становление бытия.

Из этого мы уже можем усмотреть, что нельзя безоговорочно сводить разделение бытия и видимости к разделению бытия и становления или наоборот. Тем самым вопрос о соотношении обоих разделений остается пока открытым. Ответ будет зависеть от изначальности, широты и добротности обоснования того, в чем бытует бытие сущего. Так ведь и философия не связывала себя вначале единичными положениями, правда, последующие изложения ее истории оставляют именно такое впечатление. По сути дела, они являются доксографическими, т.е.

представляют собой описание
мнений и взглядов великих
мыслителей. Но тот, кто
прослушивает и прощупывает
таковых по их взглядам и воззрениям,
может быть уверен, что попал
впросак еще прежде, чем добудет
какой-нибудь результат, т.е.
формулировку или ярлык для какой-
нибудь философии. За разрешение
спора между великими силами бытия
и становления и бытия и видимости
борется *философская* мысль и
сиюбытность греков. Это
размежевание привело развитие
соотношения мысли и бытия к
определенной стати. Что означает:

греками подготавливается также и выстраивание стати (Ausgestaltung) третьего разделения.

В. Бытие и мышление (Sein und Denken)

§ 45. Выделение этого различия и его историческое значение

Уже неоднократно указывалось на определяющее господство разделения «бытие и мышление» в европейской сиюбытности. Причина преимущественного господства должна лежать в сущности этого разделения, в том, чем оно отличается от обоих, названных ранее, но также и от четвертого.

Поэтому нам хотелось бы сразу обратить внимание на его своеобразие. Прежде всего сравним это разделение с обоими, ранее обсужденными. В них отличное от бытия выступает для нас из самого сущего. Мы обнаруживаем это в сфере сущего. Не только становление, но и видимость встречаются нам в сущем как таковом (ср. восходящее и заходящее солнце, пресловутую трость, которая, будучи опущена в воду, кажется сломанной, и многое другое). Становление и видимость находятся с бытием сущего как бы в одной плоскости.

В противоположность этому в разделении *бытие и мышление* то, что выделяется как отличное от бытия, т.е. мышление, есть не только по содержанию своему нечто иное, чем становление и видимость, но и само направление противопоставляемого существенно иное. Мышление противопоставляется бытию таким образом, что оное, т.е. бытие, ему представлено и вследствие этого противостоит как пред-стоящее (пред-мет). Подобным свойством вышеназванные разделения не обладают. Благодаря этому становится понятным, почему данное

разделение могло оказаться
некоторым образом
господствующим. Оно имеет
сверхмогущество (Übermacht),
поскольку становится не между или
посреди трех других разделений, но
все их себе представляет и таким
образом их пред-собой-ставя, как бы
обставляет их. И выходит так, что
мышление не просто остается
противочленом некоего иначе
устроенного различия, но
становится той почвой и точкой
опоры, на основании которой
принимается решение о
противостоящем и при этом в таком
диапазоне, что бытие вообще

начинает получать свое толкование, исходя из мышления.

В этом направлении и следует оценивать ту значимость, которую это разделение приобретает в связи с нашей задачей. Ибо мы спрашиваем по сути, как обстоит дело с бытием, как и откуда оно в сущности своей приводится к стоянию, осмысливается, понимается и устанавливается в качестве меры.

В кажущемся равнодушным разделении *бытие и мышление* нам следует распознать ту основную установку европейского духа, на которую, собственно, и нацелена наша атака. Эту установку можно

преодолеть только *изначально*, т.е. так, чтобы ее изначальная истина была поставлена в собственные границы и тем самым вновь обоснована.

Находясь в теперешней точке нашего вопрошания, мы можем обозреть и нечто иное. Прежде мы поясняли, что слово «бытие», вопреки расхожему мнению, имеет абсолютно ограниченное значение. Это включает в себе: само бытие понимается определенным образом. Так понятое оно и открывается нам. Но всякое понимание как основной способ открытия должно двигаться в определенном направлении взгляда

(Blickbahn). Данная вещь, например, часы, остается для нас в том, что она есть, закрытой до тех пор, пока мы заранее не узнаем о таких вещах, как время, умение рассчитывать его, измерять. Направление взгляда должно быть некоторым образом предначертано. Мы называем его пред-усмотрением (Vor-blickbahn), «перспективой». Благодаря ей выявится: бытие постигается вовсе не неопределенным образом, но определенное понимание бытия само движется в некоем, уже определенном предусмотрении.

Хождение туда-сюда, скольжение и соскальзывание с этой

перспективы до такой степени вошли в нашу плоть и кровь, что мы о ней либо вообще не знаем, либо не принимаем во внимание и не замечаем, что здесь возможен *вопрос*. Эта погруженность [чтобы не сказать потерянности] в предвидение и просматривание, которые несут на себе наше понимание бытия и управляют им, становится еще могущественнее и одновременно сокровенней, если мы примем во внимание, что уже греки оставляли предвидение как таковое в непроглядности и по соображениям сущностным (не из-за несостоятельности) высветить и не

могли. Однако в разработке и закреплении этого предположения, в котором вращается греческое понимание бытия, развитие разделения бытия и мышления принимает заметное участие.

Несмотря на это, мы поставили данное разделение не на первое, а на третье место. Попробуем теперь разъяснить его в его содержании тем же способом, что и предыдущие.

§ 46. Установление границ «мышления».

Мышление как пред-ставление

Вновь начнем с общей характеристики того, что теперь

противостоит бытию.

Что значит мышление («думание»)? Говорят: «Человек предполагает [т.е. думает], а Бог располагает». Предполагать здесь подразумевает: то или иное измышлять, задумывать; думать о том или ином значит: иметь соответствующее намерение (Vorhaben). «Замышлять злое» подразумевает: намечать таковое в качестве цели; о чем-то думать значит: не забывать об этом. Думать значит здесь вспоминать и помнить. Мы употребляем выражение: что-либо выдумывать, т.е. рисовать нечто в воображении. Кто-то говорит: я

думаю, что дело удастся, т.е. мне так представляется, я придерживаюсь такого взгляда и так полагаю. Думать в подчеркнутом смысле значит: обдумывать (nach-denken) нечто — положение дел, план, событие — размышлять. «Думание», или «мышление», годится в качестве названия работы того, кого мы называем «мыслителем». Все люди, разумеется, в отличие от животных, мыслят, но не каждый является мыслителем.

Что извлекаем мы из этого словоупотребления? Мышление касается как будущего, так и прошлого, но также и настоящего.

Мышление нечто нам предоставляет, *ставит перед нами*. Это представление всякий раз исходит от нас, есть свободное наше деяние, но не произвольное, а упорядоченное — и именно благодаря тому, что, представляя, мы обдумываем и продумываем представленное, расчленяя его, разлагая на части и снова их сопоставляя. Однако мысля, мы ставим не только что-то взятое от самих себя перед собой и расчленяем его не только затем, чтобы расчленить, но, размышляя, следуем за представленным. Мы его не просто принимаем таким, каковое оно нам достается, но отправляемся

в путь, чтобы, как говорится, проникнуть в суть вещей. Там мы узнаем, как вообще обстоит дело с данной вещью. Мы создаем о ней понятие. Мы ищем всеобщего.

Из перечисленных характеристик того, что обычно называют «мыслить», выделим прежде всего три:

1. Пред-ставление «от самих себя» как своеобразное свободное поведение.

2. Пред-ставление в виде расчленяющего объединения.

3. Представляющее схватывание (Fassen) всеобщего.

В зависимости от области, внутри которой вращается это представление, от степени свободы, от остроты и надежности расчленения, от горизонта понимания мышление бывает поверхностное или глубокое, пустое или содержательное, безответственное или подчиненное необходимости, игривое или серьезное.

Но по одному этому мы еще не можем непосредственно судить, почему именно мышление оказывается поставленным в то основательное отношение к бытию, которое уже было намечено.

Мышление, наряду с желанием, велением, чувством, есть одна из наших способностей. Не только мышление, но и любая наша способность и способ поведения связывают нас с сущим. Это бесспорно, но различие «бытие и мышление» подразумевает нечто более существенное, чем просто отношение к сущему. Это различие происходит из начальной внутренней причастности различенного и разведенного к самому бытию. Наименование «бытие и мышление» называет различие, которого как бы требует само бытие.

§ 47. «Логика» и ее происхождение

Во всяком случае так обустроенную внутреннюю причастность мышления к бытию нельзя усмотреть на основании того, что мы до сих пор предлагали для характеристики мышления. Почему нельзя? Потому что мы еще не добыли удовлетворительного понятия о мышлении. Но откуда же нам его взять?

Если мы об этом спрашиваем, то поступаем так, как если бы в нашем распоряжении не было «логики», существующей уже на протяжении столетий. Она-то как раз и есть

наука о мышлении, учение о правилах мышления и формах мыслимого. Кроме того, она есть наука и дисциплина в рамках философии, в которой мировоззренческие взгляды и направления едва ли играют какую-нибудь роль. Помимо этого, логика считается наукой надежной и вызывающей доверие. С давних времен она учит одному и тому же. Может случиться, что иной перестраивает, например, отдельные традиционные дисциплины относительно их структуры и последовательности; иной то или это вычеркивает, еще кто-нибудь делает

добавления в связи с теорией познания, а кто-то подводит подо все психологическую основу. Но в целом здесь царит отрадное единодушие. Логика освобождает нас от всякого усилия обстоятельно спрашивать о самой сущности мышления.

Между тем хотелось бы предложить еще один вопрос. Что значит «логика»? Это наименование есть сокращенное выражение для ἐπιστήμη λογική, науки о λόγος. А λόγος подразумевает здесь высказывание. Но сама-то логика ведь есть учение о мышлении. Почему же она представляет собой науку о высказывании?

Почему мышление определяется исходя из высказывания? Сие вовсе не само собой разумеется. До сих пор мы объясняли «мышление» вне связи с высказыванием и речью. Осмысление сущности мышления потому абсолютно своеобразно, что ему дается при этом ход как осмыслению λόγος, благодаря чему оно и становится логикой. Нельзя безоговорочно и как бы считая иное невозможным полагать, что логика и «логическое» суть единственные способы определения мышления. С другой стороны, вовсе не случай привел к тому, что учение о мышлении стало «логикой».

Как бы то ни было, ссылка на логику в целях ограничения сущности мышления есть уже потому сомнительное предприятие, что не только отдельные ее разделы и теории остаются под вопросом, но и вся логика как таковая. Поэтому «логику» следует ставить в кавычки. Это происходит не потому, что мы собираемся отрицать «логическое» в смысле верно построенной мысли. Ради самого мышления мы стараемся как раз добыть то, чем определяется сущность мышления, ἀλήθεια и φύσις, бытие как несокрытость, то, что как раз из-за «логики» и утрачено.

С каких пор существует логика, которая, еще и сегодня владея нашим мышлением и сказыванием, издревле определяет грамматическое понимание языка и тем самым основу европейской установки в отношении языка вообще? С какого времени начинается выработка логики? С того самого времени, как заканчивается греческая философия, становясь делом школы, организации и техники. Оное начинается, как только *ἓόν*, бытие сущего, является в качестве *ἰδέα* и в качестве таковой становится «пред-метом» того, что называется *ἐπιστήμη*. Логика возникла в обиходе платоновско-

аристотелевских школ. Логика — изобретение школьных учителей, не философов. И там, где философы пользуются ею, это совершается из более основательных побуждений, не в интересах логики. Не случайно величайшие усилия, определившие пути преодоления традиционной логики, были сделаны тремя немецкими мыслителями и как раз величайшими, — Лейбницем, Кантом и Гегелем.

Логика как выявление строения форм мышления и как разработка его правил могла возникнуть лишь тогда, когда уже произошло разделение бытия и мышления, и притом

определенным образом и под особым углом зрения. В связи с этим сама логика и ее история никогда не смогут удовлетворительно разъяснить сущность этого разделения между бытием и мышлением и его происхождение. Со своей стороны, логика, что касается ее происхождения и права претендовать на определяющее толкование мышления, нуждается в объяснении и обосновании. Историческое происхождение логики как школьной дисциплины и ее детальное развитие нас здесь не интересуют. В противовес этому мы

должны обдумать следующие вопросы:

1. Почему в платоновской школе могло и должно было возникнуть нечто, подобное «логике»?

2. Почему это учение о мышлении было учением о λόγος в смысле высказывания?

3. На что далее опирается постоянно усиливающаяся позиция логического, которая в конце концов выражает себя в следующем положении Гегеля: «Логическое (есть) абсолютная форма истины и, более того, сама чистая истина» (*Enzykl.* § 19. WW, Bd. VI, 29). Именно из-за господствующего положения

«логического» то учение, которое обычно имеет общее название «метафизика», Гегель сознательно называет «логикой». Его «Наука логики» не имеет ничего общего с учебником логики привычного стиля.

По-латински мыслить — *intelligere*. Это есть занятие интеллекта. Если мы боремся против интеллектуализма, мы должны, чтобы действительно бороться, знать противника, т.е. необходимо знать, что интеллектуализм есть лишь сегодняшний и довольно-таки убогий побег и ответвление долго подготавливаемого и разрабатываемого средствами

метафизики избранного положения мышления. Весьма важно срезать эти отростки современного интеллектуализма. Но тем самым его положение ни в малейшей степени не поколеблется, оно даже не будет задето. Опасность впасть в интеллектуализм продолжает существовать как раз для тех, кто хочет с ним бороться. Лишь нынешняя борьба против нынешнего интеллектуализма ведет к тому, что защитники правильного применения унаследованного интеллекта выступают с видимостью законного права. Они хоть и не интеллектуалы, но имеют с ними единое

происхождение. Однако эта реакция духа, его уход в бывшее прежде, источником которых является отчасти природная вялость, отчасти сознательное действие, становятся ныне питательной средой для реакции политической. Лжетолкование мышления и злоупотребление ложным мышлением могут быть преодолены только мышлением настоящим и изначальным и ничем иным. Новое его обоснование требует прежде всего возвращения к вопросу о сущностном отношении мышления к бытию, а это означает развитие вопроса о бытии как таковом.

Преодоление традиционной логики означает не устранение мышления и господство одних чувств, а изначальное, строгое, причастное бытию мышление.

*§ 48. Первоначальное значение
λόγος и λέγειν*

После этой общей характеристики разделения бытия и мышления мы спрашиваем теперь определенной:

1. Каким образом бытует изначальное единство бытия и мышления как единства φύσις и λόγος?

2. Как происходит изначальное

расхождение λόγος и φύσις?

3. Как достигается вычленение и появление λόγος?

4. Как λόγος («логическое») становится сущностью мышления?

5. Как этот λόγος в качестве разума и рассудка завоевывает господство над бытием в начале греческой философии?

Соответственно семи предваряющим положениям (ср. выше, с. 101*), мы снова проследим это разделение в его исторических, т.е. сущностных первоисточках. При этом мы утверждаем: расхождение бытия и мышления должно, если оно внутреннее и необходимое, иметь

своим источником изначальною
сопричастность друг другу
разделенного. Наш вопрос о
первоистоках разделения есть в
связи с этим и прежде всего вопрос о
сущностной причастности
мышления бытию.

Будучи поставлен исторически,
этот вопрос гласит: как обстоит дело
с этой причастностью в решающем
начале европейской философии? Как
в ее начале понимается мышление?
То, что греческое учение о мышлении
преображается в учение о λόγος, в
«логику», может послужить для нас
сигналом. Мы действительно
наталкиваемся на изначальною связь

между бытием, φύσις, и λόγος. Надо только освободиться от мнения, будто бы λόγος и λέγειν значат изначально и, собственно говоря, не что иное, как мышление, разум и рассудок. Пока мы придерживаемся этого мнения и, более того, исследуем понимание λόγος в смысле позднейшей логики как мерило его толкования, до тех пор заново открывая начала греческой философии, мы будем приходить к несуразностям. Кроме того, при таком понимании никогда не выяснится: 1. почему λόγος вообще мог быть отделен от бытия сущего; 2. почему этот λόγος должен был

определять сущность мышления и противопоставлять оное бытию.

Приступим к решающему и спросим: что же такое λόγος и λέγειν, если не мышление? Λόγος значит слово, речь, а λέγειν — говорить. Диа-лог — это двусторонняя речь, моно-лог — речь односторонняя. Но изначально λόγος не есть речь, сказывание. В том, что подразумевает это слово, нет непосредственного отношения к языку. Λέγω, λέγειν, по-латински legere, есть то же самое слово, что и немецкое «собирать» (lesen): подбирать колосья, собирать хворост, собирать виноград: «читать книгу»

— есть только разновидность «сбора» в собственном смысле. Это значит: одно прикладывать к другому, приводить в единство, короче говоря: «собирать»; при этом одно выделяется на фоне другого. В таком смысле употребляют это слово греческие математики. Собрание монет есть не просто сдвинутая в одну кучу мешанина. В выражении «аналогия» (соответствие) оба значения даже соположены друг с другом: изначальное — «отношение», «связь» — и последующее: «язык», «речь»; при этом в слове «соответствие» мы едва ли думаем об «ответствовании»,

«соответственно» тому, как греки, наоборот, имея в виду λόγος, не обязательно думали о «речи» и «сказывании».

В качестве примера изначального значения λέγειν как «собирать» воспользуемся одним местом из Гомера, «Одиссея», XXIV. 106. Речь идет о встрече поверженных соперников с Агамемноном в подземном царстве; он узнает их и так к ним обращается: «Амфимедон, что за опасность привела вас вниз, во тьму земли, всех как один превосходных и по возрасту равных; и едва ли кто-то иначе, ища по всему полису, сумел бы свести

воедино (λέξαιντο) таких благородных мужей».

Аристотель говорит («Физика», Θ, 1, 252 а 13): τάξις δέ πάσα λόγος, «всякий порядок носит характер сведения воедино».

Мы не станем пока прослеживать, как это слово от изначального значения, которое ничего общего с языком, словом и речью не имеет, приходит к значению сказывания и речи. Напомним лишь о том, что имя λόγος еще и тогда, когда оно давно означало речь и высказывание, сохраняло свое изначальное значение «отношение одного к другому».

Если мы обдумаем исходное значение слова λόγος, собрание, собирать, то этим мы немного добьемся для прояснения вопроса: в какой мере бытие и логос в их изначальном единстве для греков одно и то же, так что они могут и по определенным причинам должны последовательно разойтись друг с другом?

Указание на исходное значение λόγος лишь тогда сможет стать для нас знаком, когда мы поймем, что означает для греков «бытие» — φύσις. Мы старались понять бытие в греческом смысле не только в общих чертах: но благодаря уже заранее

известным отличиям бытия от становления и от видимости, значение бытия вырисовывалось все более явственно. Учитывая, что сказанное мы все время непосредственно удерживаем во внутреннем видении, мы говорим: бытие как $\phi\acute{\upsilon}\sigma\iota\varsigma$ есть восходящее властвование. В противоположность становлению оно проявляет себя как постоянство, постоянное присутствие. Оно, в противоположность видимости, заявляет о себе как о явлении, как об откровенном присутствии.

Что общего имеет логос (собираение, Sammlung) с так

истолкованным бытием? Но прежде следует спросить: обнаруживается ли вообще в начале греческой философии таковая связь между бытием и логосом? Несомненно. Снова сошлемся на обоих, служащих для нас мерилom, мыслителей Парменида и Гераклита и снова попытаемся отыскать врата в греческий мир, основные черты которого, пусть изломанные и сдвинутые, перемешенные и прикрытые, несут в себе и наш мир. Все время следует подчеркивать: именно потому, что мы отважились на великую и длительную задачу — развалить устаревший мир и

построить его воистину заново, т.е. исторически, — мы должны знать традицию. И должны знать больше, т.е. в более строгой и обязывающей форме, чем знали во все прежние эпохи и переломные периоды, бывшие до нас. Только радикальнейшее историческое знание ставит нас перед необычностью наших задач и охраняет от нового вторжения простого воспроизводства и нетворческого подражательства.

*§ 49. Доказательство
внутренней связи
между λόγος и φύσις в начале
европейской философии.*

Понятие λόγος у Гераклита

Приступим к доказательству внутренней связи между λόγος и φύσις в начале европейской философии с толкования Гераклита.

Именно Гераклит является тем из древнейших греческих мыслителей, который, с одной стороны, на протяжении европейской истории тщательней других перетолковывается в негреческое, с другой же — в Новое и Новейшее время дал сильнейший толчок для нового открытия собственно греческого. Так, оба друга — Гегель и Гёльдерлин - находятся, каждый по-своему, под сильным и

плодотворным влиянием Гераклита, но с той разницей, что Гегель смотрит назад и завершает, Гёльдерлин же глядит вперед и открывает. Иначе относится к Гераклиту Ницше, который, впрочем, стал жертвой расхожего и неверного противопоставления Парменида и Гераклита. В этом — одна из существенных причин, почему его метафизика вообще не нашла пути к решающему вопросу, хотя, с другой стороны, Ницше заново постиг великое начало совокупной греческой сиюбытности так, что в этом его превосходит разве что Гельдерлин.

Переосмысление Гераклита, однако, случилось благодаря христианству, его начали Отцы древней Церкви. Гегель еще стоит в этом ряду. Учение Гераклита о логосе считается предтечей того логоса, о котором повествует Новый Завет, в начале Евангелия от Иоанна. Логос есть Христос. Но так как и Гераклит уже говорит о логосе, то греки непосредственно подошли к вратам абсолютной Истины, явленной в Откровении христианства. Так, в одной из попавшихся мне в эти дни книг можно прочитать: «С действительным явлением истины во

образе Богочеловека философское познание греческих мыслителей о господстве логоса над всем сущим было удостоверено и скреплено печатью. Это подтверждение и удостоверение обосновывает классический характер греческой философии».

Греки, согласно этому, принятому повсеместно пониманию истории, являются классиками философии, поскольку они были, пусть еще незрелыми, христианскими богословами. Но как обстоит дело с Гераклитом как предтечей евангелиста Иоанна, мы

увидим после того, как послушаем самого Гераклита.

Начнем с двух фрагментов, в которых Гераклит явно занимается логосом. Решающее слово λόγος мы в нашей передаче намеренно оставим непереведенным, чтобы добыть его значение из контекста.

Фр. 1: «Но в то время как λόγος постоянно остается таковым, люди ведут себя как непонимающие (ἀξύνετοι), и до того как слышали и после того, как однажды слышали. Сущим же как раз становится все κατὰ τὸν λόγον τόνδε, в соответствии и вследствие этого логоса; однако они (люди) подобны тем, кто никогда

ничего не отваживается испытывать, хотя они и пробуют себя и в таковых словах, и в таковых делах, каковые проделываю я, все разлагая κατὰ φύσιν согласно бытию и объясняя, как оно себя ведет. От других же людей (другие люди, все как они суть, οἱ πολλοί) сокрыто, что они, собственно, делают бодрствуя, подобно тому, как [при пробуждении] вновь скрывается от них все, что они сделали во сне».

Фр. 2: «Поэтому потребно следовать за ним, т.е. держаться за совместное в сущем; в то время как λόγος бытует в сущем как это совместное, толпа продолжает жить,

как будто бы у каждого был свой собственный рассудок (смысл)».

Что черпаем мы из этих двух отрывков?

О логосе говорится: 1. ему свойственно постоянство, непреходящесть; 2. он бытует как совместное в сущем, совместное сущего, собирающее; 3. все, что происходит, т.е. входит в бытие, находится там в соответствии с этим постоянным совместным; есть властвующее.

То, что здесь говорится о λόγος, точно соответствует собственному значению слова: собрание (Sammlung). Как немецкое слово

подразумевает 1. собрание (Sammeln) и 2. собранность (Gesammeltheit), так и λόγος означает собирающую собранность, изначально собирающее (Sammelnde). Λόγος не означает здесь ни смысл, ни слово, ни учение и ни «смысл некоего учения», он значит: постоянно в самой себе властвующая изначально собирающая собранность.

Правда, весь совокупный текст (фр. 1), пожалуй, ведет к толкованию λόγος в смысле слова и речи и даже требует такого толкования как единственно возможного; ибо речь идет о человеческом «слышании». В

одном из фрагментов связь между логосом и «слышанием» высказана непосредственно: «Если вы слышали не меня, а λόγος, то соразмерно этому мудро сказать: все есть *одно*» (фр. 50). Ведь λόγος понимается здесь как «слышимое». Что же еще может значить это имя, как не озвучивание, речь и слово, тем более что во времена Гераклита λέγειν уже употреблялось в значении сказать и говорить?

Так, у самого Гераклита читаем (фр. 73): «Не следует говорить и поступать, как во сне». Здесь λέγειν в противоположность ποιείν не может, очевидно, иметь никакого значения,

кроме: говорить, вести речь. Тем не менее верно и другое: λόγος значит в решающих отрывках (фр. 1 и 2) не речь и не слово. Фр. 50, который, пожалуй, особенно выразительно говорит в пользу понимания λόγος как речи, подает нам, будучи верно истолкованным, знак для понимания λόγος в совсем ином отношении.

Чтобы ясно увидеть и понять, что означает λόγος в смысле «постоянного собирания», мы должны четче уразуметь взаимосвязь приведенных вначале фрагментов.

Логосу противостоят люди, и именно такие, которые логос в себя не в-бирают (be-greifen) (ἀξύνετοι).

Гераклит часто употребляет данное слово (ср. прежде всего фр. 34). Оно есть отрицательная форма к συνίημι, что значит «сводить воедино»; ἄξύνετοι говорит, следовательно: люди таковы, что они не сводят воедино... что же? Ответ: λόγος, то, что *постоянно вместе*, что есть собранность. Люди суть всегда те, кто не сводит вместе, не в-бирает в себя, не стягивает воедино, они, по-видимому, еще не слышали или уже не слышат. В следующем предложении высказано то, что здесь подразумевается: люди не доберутся до логоса, если даже попытаются сделать это в словах, ἔπεα. Хоть здесь

и называются слово и речь, но как раз в отличие, в противоположность λόγος. Гераклит намерен сказать: хотя люди и слышат, и слышат именно слова, но не могут в этом слышании «услышать» того, т.е. проследить за тем, что в словах не слышится, что есть не *речение*, а λόγος. Будучи верно понятым, фр. 50 доказывает как раз противоположное тому, что из него вычитывают. В нем говорится: не за слова должны вы цепляться, а улавливать логос: т.к. λόγος и λέγειν уже значат речь и сказывание, которые все же сущностью λόγος не являются, то и λόγος противопоставляется здесь

ἔπεα, речи. В соответствии с этим и простому слышанию и подслушиванию противопоставляется настоящая способность слушать. Простое слышание рассыпается и рассеивается в расхожих мнениях и речах, в слухах, в δόξα, в видимости. Настоящая способность слушать ничего общего не имеет с ушами и органом говорения, а означает: следовать за тем, что есть λόγος: *собранность самого сущего*. Мы действительно можем слышать, если только мы имеем уши. Но способность слушать не имеет с ушными раковинами ничего общего.

Кто не способен слушать, тот уже заранее удален, отринут от логоса, слышал ли он что-либо до этого своими ушами или же вообще ничего не слышал. Те, которые только «слышат», всюду держа ушки на макушке и повсюду разнося услышанное, суть и остаются ἀξύνητοι, не в-бирающими-в-себя. Какого они сорта, повествует фр. 34.

«Те, которые не сводят вместе (zusammenbringen) постоянную совместность (Zusammen), суть слышащие, которые подобны глухим».

Хотя они и слышат слова и речи, но все же к тому, что должны были

услышать, остаются глухими. Пословица — свидетельство для них, каковы они суть: в присутствии отсутствующие. Они присутствуют при сем и все же их здесь нет. При чем же большей частью присутствуют люди и от чего они все же отступали? Фр. 72 дает ответ:

«Ибо с чем они больше всего непрерывно общаются, λόγος, к тому они поворачиваются спиной, и с чем они ежедневно сталкиваются, это оказывается для них чужим».

Λόγος есть то, в чем люди продолжены и от чего они все же отошли, став в присутствии отсутствующими и тем самым

ἄξύνετοι, не-со-бирающими (Nicht-be-greifenden). Итак, в чем же состоит невозможность уловить и вобрать в себя свойственное людям, если они хоть и слышат слова, но λόγος не понимают. При чем они присутствуют и от чего отступили? Люди продолжают иметь дело с бытием и все же оно чужое для них. Им приходится иметь дело с бытием, поскольку они постоянно обращаются к сущему; чужое оно для них, поскольку они отворачиваются от бытия, ибо вовсе его не понимают, а напротив того, полагают, что сущее есть только сущее и больше ничего. Хоть они и бодрствуют (по

отношению к сущему), — бытие для них все же сокрыто. Они спят, — и все, что бы они ни делали, пропадает для них втуне. Так они снуют среди сущего и принимают самое доступное за то, что необходимо постичь; у каждого, таким образом, есть что-то свое, что ему ближе всего и доступней. Кто-то привязан к одному, а кто-то к другому, и смысл у каждого свой собственный, собственное свое-мыслие (Eigensinn). Оно препятствует им вовремя ухватиться за собранное в себе, отнимает у них возможность быть слышащими и в соответствии с этим слушать.

Λόγος есть постоянное собрание, стоящая в себе собранность сущего, т.е. бытие. Поэтому во фр. 1 κατὰ τὸν λόγον значит то же самое, что и κατὰ φύσιν. Φύσις и λόγος суть одно и то же. Λόγος характеризует бытие в некоем новом и все же прежнем отношении: то, что сущее, что прямо и чеканно (ausgeprägt) стоит в себе, — то собрано в себе из самого себя и в таком собрании удерживается. Ἐόν, сущее, есть по своей сущности ξυνόν, собранное присутствие; ξυνόν значит не «всеобщее», а все в себя собирающее и в совместности удерживающее. Таким ξυνόν,

например, согласно фр. 114, является νόμος для πόλις, устав [ставить как составлять], внутреннее устройство полиса — не всеобщее, не таковое, что надо всем витает и никого не затрагивает, но изначально объединяющее единство расходящегося. Своемыслие, ἰδίᾱ φρόνησις, для которого λόγος закрыт, придерживается то одной, то другой стороны и полагает, что нашло в этом истину. Фр. 103 гласит: «Собранные в себе, начало и конец на круговой линии суть одно и то же». Бессмысленно понимать здесь ξυνόν как «всеобщее».

Для своемыслящих жизнь есть только жизнь, смерть для них есть смерть и только. Но ведь бытие жизни есть одновременно и смерть. Все, что вступает в жизнь, вместе с нею начинает тут же умирать, продвигаться к своей смерти, и смерть есть одновременно и жизнь. У Гераклита во фр. 8 сказано: «Противостоящее несет себя — одно к другому, туда и сюда, собирая себя из себя самого». Противустремительное есть собирающая собранность λόγος. Бытие всего сущего есть самое видное, т.е. самое прекрасное, самое в себе постоянное. То, что греки

подразумевали под «красотой», есть обуздание. Собираение высшей противустремительности есть πόλεμος, борьба в смысле описанного размежевания. Для нас, сегодняшних, прекрасное, напротив, есть нечто, снимающее напряжение, покоящееся и потому предназначено для отдохновения. Искусство в таком случае следует отнести к ведению кондитера. Служит ли наслаждение искусством удовлетворению утонченного вкуса знатока и эстета или же моральному воспарению души — не составляет, в сущности, разницы. Ὅν и καλόν говорят грекам одно и то же [присутствие есть

чистая сиятельность- видность- видимость (Schein)]. Эстетика имеет в виду иное; она так же стара, как и логика. Искусство для нее есть изображение прекрасного в смысле того, что доставляет удовольствие как приятное. Но ведь искусство есть раскрытие бытия сущего. Слову «искусство» и тому, что называется им, мы должны добыть новое содержание из вновь обретенного изначального отношения к бытию.

Заклучим характеристику сущности логоса, как его мыслит Гераклит, специально указав еще на одну двойственность, которая лежит здесь пока нетронутой.

1. Сказывание и слушание только в том случае настоящие, если они сами по себе направлены сначала на бытие, логос. Только там, где оный открывается, словозвук становится словом. Только там, где улавливается открывающееся бытие сущего, простое подслушивание становится слышанием. Те же, которые не постигают λόγος. — те ἀκοῦσαι οὐκ ἐπιστάμενοι οὐδ εἰπεῖν, «не в состоянии ни слышать, ни говорить» (фр. 19). Они не способны привести свою сиюбытность к стоянию в бытии сущего. Только те, которые способны на это, владеют словом: это поэты и мыслители.

Остальные блуждают в кругу собственного своемыслия и неразумия. Они считаются только с тем, что попадаетеся на их пути, что им льстит и что им известно. Они как псы: κύνες γάρ καί βαῦζουσιν ὄν ἂν μή γινώσκωσι, «ибо псы лают на каждого, кого они не знают» (фр. 97). Они — ослы: ὄνους σύρματ' ἂν ἐλέσθαι μάλλον ἢ χρυσόν, «ослы мякину предпочитают золоту» (фр. 9). Они продолжают повсюду заниматься делами сущего. Но бытие остается для них сокрытым. Бытие недостижимо и неосязаемо, его нельзя ни слышать, ни обонять. Бытие есть все, что угодно, но только

не туман и не дым: εἰ πάντα τὰ ὄντα καπνός γένοιτο, ρῖνες ἂν διαγνοίεν, «если бы все сущее обратилось в дым, нашлись бы носы, которые бы различили это и учуяли» (фр.7).

2. Так как бытие как логос есть изначальное собирание, а не просто какая-то толчея и сумятица, где все что ни попало имеет одну цену, — то бытию подобает чин, господство. Если бытию надлежит раскрыться, то оно само должно иметь чин и блюсти его. То обстоятельство, что большинство у Гераклита — это псы и ослы, характерно для этой установки. Она существенна для греческой сиюбытности. Если ныне

порой слишком усердно беспокоят греческий полис, то этим не стоит пренебрегать, не то понятие полиса легко станет безобидным и сентиментальным. То, что соразмерно чину, есть сильнейшее. Поэтому бытие, логос — как собранное созвучие — не каждому доступно одинаково легко и по той же цене, оно, наоборот, от такого согласия, которое всякий раз есть лишь сглаживание, снятие напряжения, выравнивание, сокрыто: ἀρμονίᾳ ἀφανῆς φανεράς κρείττων: «созвучие (со-гласие), которое не показывает себя (непосредственно и безоговорочно), является более

могущественным, чем то, которое (всегда) очевидно (offenkundig)» (фр. 54).

Так как бытие есть λόγος, ἁρμονία, ἀλήθεια, φύσις, φαίνεσθαι, то и показывает оно себя не как попало. Истина — не для каждого, а только для сильных. С оглядкой на это внутреннее превосходство и сокрытость бытия произнесено то поразительное слово, которое, будучи внешне таким негреческим, свидетельствует о сущности греческого познания бытия сущего: ἀλλ' ὥσπερ σάρμα εἰκὴ κεχυμένων ὁ κάλλιστος κόσμος, «подобен навозной

куче, беспорядочно насыпанной, прекраснейший из миров» (фр. 124).

Σάρμα — это противочлен λόγος, нечто лишь беспорядочно насыпанное по отношению к тому, что стоит в себе, мешанина по отношению к собранности, небытие по отношению к бытию.

Принятое повсеместно изложение философии Гераклита сводит ее охотно к фразе: «πάντα ρεῖ», «все течет». Если эти слова вообще принадлежит Гераклиту, то они не значат: все есть только непрерывное и преходящее изменение, чистое непостоянство, но означают: целостность сущего в своем бытии

постоянно брошена из одного противоречия в другое, бытие есть собранность этого супротивного покоя.

Если исходное значение λόγος мы осмысляем как собирание и собранность, то при этом должны держаться следующего: собирание никогда не является простым скучиванием и нагромождением. Разбегающееся и противустремительное (das Auseinander- und Gegenstrebige) оно удерживает в сопричастности друг другу. Оно не дает ему распасться на нечто просто рассеянное и беспорядочно насыпанное. Как такое

удерживание в единстве λόγος имеет характер сквозного властвования (Durchwalten), φύσις. Оно не растворяет того, что пронизано сквозным властвованием, в пустой непротиворечивости, но добывает его из единения противустремительного в высшей остроте его напряжения.

Здесь уместно в нескольких словах возвратиться к вопросу о том, как обстоит дело с христианским понятием Логоса, в частности, Новозаветным. В этом изложении нам следовало бы, далее, проводить различие между синоптиками и Евангелием от Иоанна. Но

основополагающим является вот что: Логос в Новом Завете с самого начала подразумевает, не как у Гераклита, — бытие сущего, собранность противустремительного; Логос подразумевает некое особенное сущее, а именно Сына Божия, Оного же — в роли посредника между Богом и людьми. Это Новозаветное представление о Логосе идет от иудейской философии религии, развитой Филоном, который в своем учении о Творении определил Логосу функцию μεσίτης, посредника. В какой мере оный есть λόγος? Поскольку λόγος в греческом

переводе Ветхого Завета (Септуагинте) есть наименование для Слова, а именно «Слова» в определенном значении приказа, заповеди, то οἱ δέκα λόγοι называются десять заповедей Божиих (Декалог). Таким образом, λόγος значит: κήρυξ, ἄγγελος, вестник, посланник, который осуществляет заповеди и приказы; λόγος τοῦ σταυροῦ есть Слово Крестное. Благовещение о Кресте есть сам Христос. Он есть Логос Спасения, вечной жизни, λόγος ζωῆς. Целый мир отделяет все это от Гераклита.

§ 50 . Внутренняя
необходимость и возможность

*разделения
между φύσις и λόγος, исходящая
из их изначального единства.*

*Λόγος у Парменида и
«первосуждение»*

Мы попытаемся выявить
сущностную причастность λόγος к
φύσις с тем намерением, чтобы из
этого единства понять внутреннюю
необходимость и возможность
данного разделения.

Но теперь-то как раз и
напрашивается чуть ли не протест
против указанных признаков
гераклитова логоса: сущностная
причастность логоса бытию здесь
столь глубока, что снова возникает

вопрос, как из этого единства и
одинаковости φύσις и λόγος может
возникнуть означенное
противопоставление логоса как
мышления бытию. Это, безусловно,
вопрос, который мы вовсе не хотим
себе облегчать, хотя искушение и
велико. Пока же мы имеем право
только сказать: если единство φύσις
и λόγος столь изначально, то,
соответственно, и разделение
должно быть изначальным. Если,
кроме того, это разделение бытия и
мышления иным образом и по-
иному направлено, чем предыдущие,
то и само расхождение должно
носить иной характер. Поэтому,

подобно тому, как мы стремились уберечь толкование λόγος от всех позднейших подделок и понять его из самой сущности φύσις, нам следует и это событие расхождения φύσις и λόγος понять чисто по-гречески, т.е. снова исходя из φύσις и λόγος. Ибо ввиду вопроса о расхождении и противоположности φύσις и λόγος, бытия и мышления, мы еще более непосредственно и упрямо, чем при объяснении единства между ними, подвергаем себя опасности модного ныне лжетолкования. В какой степени?

При определении противостояния бытия и мышления

мы движемся по обычной схеме. Бытие есть нечто объективное, объект. Мышление — объективное, субъект. Отношение мышления к бытию есть отношение субъекта к объекту. Считается, что греки, еще недостаточно вышколенные теорией познания, в начале философии мыслили это соотношение довольно-таки примитивно. Таким образом, в противостоянии бытия и мышления нынче не находят ничего, что требовало бы какого-нибудь осмысления. Несмотря на это, мы должны *спрашивать*.

Каков сущностно закономерный процесс расхождения между φύσις и

λόγος? Дабы сделать этот процесс зримым, мы должны понять единство и причастность друг другу λόγος и φύσις еще резче, чем делали это ранее. Теперь попытаемся опереться на Парменида, и не без умысла, ибо общепринятое мнение заключается в том, что учение о логосе, как бы его ни излагали, есть собственность философии Гераклита.

Парменид делит с Гераклитом одно и то же место стояния. Где же еще должны стоять оба эти греческие мыслители и основатели любомудрия, как не в бытии сущего? И для Парменида бытие есть ἐν,

ξυνεχές, тесно в себе сплоченное
полно-ставное μοῦνον, единственно
объединяющее, οὐλον, полно-ставное
(voll-ständig), постоянно кажущее
(zeigend) себя властвование, сквозь
которое постоянно светит зримость
(Schein) едино- и многообразного.
Поэтому необходимой путь к бытию
ведет через несокрытость и тем не
менее всегда остается тройным.

Но где же у Парменида
говорится о λόγος? И, более того, о
том, что мы теперь ищем, о
расхождении бытия и логоса? Если у
Парменида мы и находим нечто
подобное, то нам открывается, так,
по крайней мере, кажется, нечто,

расхождению противоположное. До нас дошло суждение, которое Парменид высказывает в двух вариантах и которое обобщено во фр. 5: τὸ γάρ αὐτό νοεῖν ἐστὶν τε καὶ εἶναι. Если перевести грубо и традиционно, здесь сказано: (Ведь мышление и бытие суть одно и то же». Перетолкование этой часто цитируемой фразы в негреческое ложно едва ли в меньшей степени, чем превратное понимание учения о логосе Гераклита.

Νοεῖν понимают как мышление, и именно в смысле деятельности субъекта. Мышление субъекта определяет, чем является бытие.

Бытие есть не что иное, как мыслимое в мышлении. И так как мышление остается субъективной деятельностью, а мышление и бытие, согласно Пармениду, суть одно и то же, то все становится субъективным. Не существует ничего в себе сущего. Однако подобное учение, говорят, можно найти у Канта и в немецком идеализме. Парменид уже предварил эти учения в их основе. За это передовое свершение его и хвалят, сравнивая с Аристотелем, более поздним греческим мыслителем. Аристотель, в противоположность идеалисту Платону, был

представителем реализма и считается предтечей Средневековья.

Эта хорошо известная точка зрения должна быть здесь упомянута особо; не только потому, что она бесчинствует во всех исторических описаниях греческой философии, не только потому, что философия нынешнего времени сама себе истолковала свою предысторию в этом смысле, но прежде всего потому, что в связи с господством приведенных мнений нам действительно стало трудно понять истину исходно греческого положения Парменида. Лишь в том случае, если это удастся, сможем мы

измерить, какая перемена произошла в духовной, т.е. в собственной истории Европы не только в начале Нового времени, но и во времена поздней Античности и возникновения христианства.

Τό γάρ αὐτό νοεῖν ἐστίν τε καί εἶναι. Три вещи необходимо знать для понимания этой фразы:

1. Что значит τό αὐτό и τε ... καί?
2. Что значит νοεῖν?
3. Что значит εἶναι?

То, о чем спрашивается в третью очередь, мы, по-видимому, достаточно хорошо знаем из ранее сказанного о φύσις. Однако названное во вторую очередь

значение глагола νοεῖν темно, и именно в том случае, если мы этот глагол не переводим прямолинейно как «мыслить» и не определяем в принятом в логике смысле как расчленяющее высказывание. Νοεῖν значит разуметь (vernehmen), νοῦς — разумение, и как раз в двойном, самому себе сопричастном смысле. Разуметь подразумевает, во-первых, при-нимать (hin-nehmen), допускать до кого-нибудь, а именно то, что кажет себя, появляется. Разуметь подразумевает, во-вторых: допрашивать (vernehmen) свидетеля, пред-принимать (vor-nehmen) следствие, собирая при этом состав

преступления, устанавливая, как обстоит и в каком состоянии дело. Разумение в этом двойном смысле означает: до-, под-пустить к кому-нибудь, при этом не просто принять, но занять по отношению к каждому себя оборонительную позицию. Если войсковые части занимают оборонительную позицию, то они принимают наступающего на них противника, и именно таким образом, что они его по меньшей мере останавливают, приводят к стоянию. Это принимающее останавливание, приведение-к-стоянию (Zum-stehen-bringen) того, что является, заложено в *voëiv*. В

суждении Парменида говорится о разумении, что оно есть то же самое, что бытие. Этим путем мы приходим к выяснению того, о чем спрашивается в первую очередь: что значит τό αὐτό, одно и то же?

«Одно и то же» по отношению к иному значит: единообразное, тождественное ему, то же самое. Какое понимание единства вкладывается в единое того же самого? Определить сие не в нашей власти. Скорее всего, когда речь идет о сказывании «бытия», единство должно пониматься в том смысле, который Парменид мыслит в слове "Εν. Мы знаем: единство здесь ни в

кoем случае не пустая одинаковoсть (Einerleiheit), не самoсть как простое равно-душие (равно-значнoсть — Gleich-gültigkeit). Единство есть взаимная сопричастность (Zusammengehörigkeit) противустремительнoгo. А это есть изначально Единое.

Почему у Парменида сказано тe καί? Потому что бытие и мышление в смысле противустремительности едины суть, т.е. одно и то же *как* сопричастное друг другу. Как это понимать? Возьмем за исходную точку бытие, которое в качестве φύσις стало нам во многих отношениях гораздо понятней. Бытие

значит: стоять в свете, являться, вступать в несокрытость. Где таковое происходит, т.е. где властвует бытие, там совластвует и сосвершается как причастное ему: разумение, вбирающее в себя останавливание (приведение-в-стояние) кажущего себя в самом себе постоянного.

Еще резче то же суждение Парменид высказывает в фр. 8, ст. 34: ταὐτόν δ' ἐστὶ νοεῖν τε καὶ οὐνεκεν ἐστὶ νόημα: одинаковы суть разумение и то, ради чего это разумение свершается. Разумение свершается ради бытия. Оно бытует только как явление, вступление в несокрытость, если несокрытость свершается, если

свершается самораскрытие.
Положение Парменида в обоих этих вариантах предоставляет нам возможность еще более изначально проникнуть в сущность φύσις. Разумение *сопричастно* ей, ее властвование есть одновременное властвование разума.

§ 51 . Определение человеческого бытия

из сущности самого бытия в изречении Парменида:

свершение сущностной

сопричастности бытия и разума

На первый взгляд это положение ничего не говорит о человеке, по

крайней мере ничего определенного о человеке как субъекте и совсем ничего о субъекте, который снимает объективное в субъективном. Смысл этого положения есть нечто, всему этому противоположное: бытие властвует, но так как оно властвует и поскольку оно властвует и является, то вместе с самим явлением свершается одновременно и разумение. Если же в свершении этого явления и разумения принимает участие человек, то тогда, во всяком случае сам человек должен быть самодостаточным, принадлежать бытию. *Но сущность и способ человеческого бытия могут*

определяться только из сущности бытия.

Если все же бытию как φύσις сопричастно явление, то человек как сущий должен быть причастен этому явлению. Так как человеческое бытие, в свою очередь, посреди сущего в целом, очевидно, образует свое собственное бытие, собственное человеческого бытия вырастает из свойственного ему способа причастности бытию как властвующему явлению. Но поскольку такому явлению причастно разумение, принимающее разумение того, что кажет себя, можно предположить, что это как раз

и является исходной точкой для определения сущности человеческою бытия. Мы не можем, следовательно, при истолковании положения Парменида подходить к нему, внося в него смысл одного из последующих или же нынешних представлений о человеческом бытии. Положение это, наоборот, лишь из самого себя должно указать, как вследствие оного, т.е. следуя сущности бытия, определяется бытие человека.

Кто есть человек, выясняется (ἐδειξε, показывает себя), по словам Гераклита, только в πόλεμος, в расхождении богов и людей, в свершении прорыва самого бытия.

Кто есть человек, это для философии не записано где-то на небесах. Скорее, здесь важно следующее:

1. Определение сущности человека *не есть* ответ, но всегда по существу своему вопрос.

2. Спрашивание этого вопроса и разрешение его исторично не только в общем смысле, но оно есть сущность истории.

3. Вопрос о том, кто есть человек, должен всегда ставиться в сущностной связи с вопросом, как обстоит дело с бытием.

Вопрос о человеке есть не антропологический, но историко-мета-физический. [В рамках

традиционной метафизики, которая преимущественно остается «физикой», вопрос этот не может быть спрошен удовлетворительно.] Поэтому то, что в положении Парменида значат $\nu\omicron\upsilon\varsigma$ и $\nu\omicron\epsilon\acute{\iota}\nu$, мы не имеем права истолковывать ложно, следуя за одним из усвоенных нами понятий о человеке, но должны научиться познавать, что только из свершения сущностной сопричастности бытия и разумения друг другу определяется бытие человека.

Что есть человек в этом властвовании бытия и разумения? Начало фр. 6, с которым мы только

что познакомились, дает ответ: $\chi\rho\acute{\eta}$
 $\tau\acute{o}$ $\lambda\acute{\epsilon}\gamma\epsilon\iota\nu$ $\tau\epsilon$ $\nu\omicron\epsilon\acute{\iota}\nu$ τ' $\acute{\epsilon}\omicron\nu$ $\acute{\epsilon}\mu\mu\epsilon\nu\alpha\iota$:
потребно как $\lambda\acute{\epsilon}\gamma\epsilon\iota\nu$, так и разумение,
а именно сущего в его бытии (ср. с.
119*, 177* и 181 *).

$\Nu\omicron\epsilon\acute{\iota}\nu$ мы вообще еще не можем
понять здесь как мышление.
Недостаточно было бы также
понимать его как разумение, пока мы
«разумение» по-прежнему бездумно
и привычно для нас считаем
способностью, образом поведения
человека, представление о котором
мы себе составили, сообразуясь с
пустой и блеклой биологией и
психологией или теорией познания.
Сие происходит и в том случае, когда

мы специально на такие представления не ссылаемся.

Разумение и то, что о нем говорится в положении Парменида, не есть способность человека, в остальном уже определенного, но разумение есть свершение (Geschehen), свершаясь (geschehend) в котором человек как сущий впервые входит в историю (Geschichte), является, т.е. [в буквальном смысле] сам приходит к бытию.

Разумение есть не образ поведения, которым человек обладает как свойством, а наоборот: разумение есть то свершение, которое обладает человеком. В связи

с этим всегда говорится лишь о νοεῖν, о разумении. То, что раскрывается в этом изречении, есть не что иное, как знающее вхождение человека в качестве исторического (хранителя бытия) в явь. Это изречение в такой же мере является решающим для Европы определением человека, как и сущностной характеристикой бытия. В сопричастности бытия и человеческой сущности выявляется расхождение обоих. По разделению «бытие» и «мышление», уже давно ставшем блеклым, пустым и зыбким, мы больше не можем распознать его происхождение, даже если возвратимся к его началу.

Характер и направление противоположности бытия и мышления потому так своеобразны, что человек вступает здесь в лик бытия. Это свершение есть явление человека как лица исторического. Лишь после того как человек был узнан в качестве подобным образом сущего, ему была дана «дефиниция» в понятии, а именно как ζῷον λόγον ἔχον , animal rationale, разумное существо. В этой дефиниции человека участвует λόγος, но в совершенно неузнаваемом обличьи и в довольно странном окружении.

Приведенная дефиниция человека в основе своей

зоологическая. Ζῷον этой зоологии во многих отношениях остается сомнительным, однако европейское учение о человеке, вся психология, этика, теория познания и антропология встроены в рамку *этой* дефиниции. Мы уже давно блуждаем в беспорядочной мешанине из представлений и понятий, которые почерпнуты из этих дисциплин.

Но так как несущая все это на себе дефиниция человека пришла в упадок, не говоря уже о ее позднейшем истолковании, то мы, мысля и вопрошая в намеченном ею направлении взгляда, ничего не замечаем из того, о чем говорится и

что происходит в изречении Парменида.

Привычное представление о человеке во всех его описаниях — лишь одна из границ, замыкающая для нас пространство, в котором зарождается и устанавливается явление человеческой сущности. Другую границу устанавливает то, что даже названный *вопрос* о человеке остается для нас чуждым.

Правда, нынче существуют книги с заглавием: «Что есть человек»? Но вопрос этот — только в буквах на книжной обложке. Никакого вопроса здесь нет; и не потому, что о вопрошании при

безудержной графомании как бы и позабыли, но потому, что ответ на вопрос уже готов, и именно такой, в котором одновременно сказано, что спрашивать, вообще нельзя. То, что кто-то верует в установления, высказываемые в догмах католической церкви, его личное дело и здесь не обсуждается. Но то, что на обложку предназначенных для него книг выносят вопрос «что есть человек?», *вовсе не спрашивая*, потому что *не хотят и не могут* спрашивать, — есть предприятие, с самого начала утратившее всякое право быть принятым всерьез. И то, что, например, подобную книгу, в

которой спрашивается только на обложке, франкфуртская газета рекламирует как «исключительную, великолепную и мужественную», и слепцу укажет, где мы стоим.

Для чего я, толкуя изречения Парменида, называю в связи с ним посторонние вещи? Ведь такой вид писательства сам по себе легковесен и бессодержателен. Но отнюдь не бессодержателен затяжной паралич всякой страсти вопрошания. Этот паралич ведет к тому, что все масштабы и оценки спутываются, и многие больше не знают, где и когда будет вынесен решающий приговор, если с величием исторической воли

должны объединиться еще острота и
изначальность исторического *знания*.
Ссылки, подобные этим, помогут
лишь указать, сколь далеко
отодвинулось от нас вопрошание как
основное свершение исторического
бытия. Но от нас ускользнуло и само
понимание вопроса. Поэтому теперь,
для продумывания дальнейшего,
выделим ведущие положения:

1. Определение сущности
человека всегда есть не ответ, но по
существу своему вопрос.

2. Вопрошание этого вопроса
исторично в том изначальном
смысле, что оное вопрошание
прежде всего создает историю.

3. Дело обстоит так потому, что вопрос «что есть человек?» может быть спрашиваем только в вопрошании о бытии.

4. Только там, где бытие открывается в вопрошании, свершается история и вместе с ней то бытие человека, в силу которого он отваживается на размежевание с сущим как таковым.

5. Только это вопрошающее размежевание и возвращает человека к такому сущему, каковым он является и должен быть сам.

6. Только как вопрошающе-исторический человек приходит к самому себе и обретает самость

(Selbst). Самоственность (Selbstheit) человека означает следующее: бытие, которое открывается ему, он должен превратить в историю и в ней установить себя. Самоственность не означает, что всему предшествует некое «я» и некая единичность. И точно так же человек не есть «мы» и общность.

7. Так как человек, будучи историческим, является самим собой, то вопрос о его собственном бытии из формы «что есть человек?» должен превратиться в форму «кто есть человек?»

То, что высказывает изречение Парменида, есть определение

*сущности человека из сущности
самого бытия.*

Но мы еще не знаем, как здесь определяется сущность человека. Сначала нужно было только выделить пространство, в которое это изречение вговаривается и которое оно только и раскрывает, вговариваясь в него.

Но и этого общего указания еще недостаточно, чтобы освободиться от обычных представлений о человеке и способов его понятийного определения.

Для понимания этого изречения мы должны по меньшей мере предполагать в греческой

сиюбытности и бытии что-то положительное, дабы постичь его истину.

§ 52. Поэзия мысли как раскрытие сущности человеческого бытия.

Истолкование первого хора из «Антигоны» Софокла в трех «действиях»

Из неоднократно приводимого изречения Гераклита мы знаем, что только в πόλεμος, в раз-межевании (бытия) происходит расхождение между богами и людьми. Лишь такая борьба *показывает, έδειξε*. Она позволяет богам и людям выступить

в их бытии. Кто есть человек, мы узнаем не благодаря ученой дефиниции, а только потому, что человек вступает в размежевание с сущим, пытаясь внести сущее в свое бытие, а это значит — поставляя его в границу и образ, т.е. набрасывая новое (еще не присутствующее) и, следовательно, изначально творя и поэтически обосновывая его.

У Парменида и Гераклита мышление еще поэтическое, что означает здесь: философское, а не научное. Но так как в этом поэтическом мышлении преимущество имеет мышление, то и мышление о бытии человека

получает собственное направление и меру. Чтобы теперь удовлетворительно осветить это поэтическое мышление с его же собственной обратной стороны и тем самым подготовить его понимание, обратимся к философской поэзии греков и именно к той, в которой, собственно, и созидалось их бытие и (причастная ему) сиюбытность: к трагедии.

Мы собираемся понять разделение «бытие» и «мышление» в его первоисточке. Оно есть наименование основной установки европейского духа. В соответствии с ней бытие определяется из кругозора

мышления и разума. Это верно и там, где европейский дух избегает голого господства разума, стремясь к «иррациональному» и ища «алогического».

В поисках первоисточника разделения бытия и мышления мы наталкиваемся на изречение Парменида: τό γάρ αὐτό νοεῖν ἐστίν τε καί εἶναι . Согласно обычному переводу и пониманию, это означает: мышление и бытие суть одно и то же.

Это изречение можно назвать ведущим положением европейской философии, но только если мы добавим к нему следующий комментарий:

Ведущим положением европейской философии это изречение сделалось лишь благодаря тому, что его перестали понимать, ибо не смогли удержать его изначальную истину. Выпадение из истины, данной в этом изречении, началось тотчас же вслед за Парменидом еще у греков. Изначальные истины подобной значимости могут удерживаться, если они постоянно развиваются еще изначальней; но никогда не просто путем их использования и ссылки на них. Изначальное остается изначальным, если оно имеет постоянную возможность быть тем,

что оно есть: истоком как
исхождением [из сокрытости
сущности]. Мы попытаемся вновь
обрести изначальную истину, данную
в этом изречении. Первым намеком
на исправленное толкование явился
уже перевод. В изречении не сказано
«мышление и бытие суть одно и то
же», а сказано: «равнозначно
сопричастны друг другу разумение и
бытие».

Но что же все-таки сие
означает?

Изречение каким-то образом
приводит человека к языку. В связи с
этим почти неизбежно, что в
изречение сначала вносится

привычное представление о человеке.

Однако в этом и есть причина перетолкования человеческой сущности, как она познана греками, в духе христианского или новоевропейского понятия о человеке или же в духе блеклого и бестолкового смешения обоих.

Лжетолкование, направленное к *негреческому* представлению о человеке, есть еще наименьшее зло. Действительно роковое заключается в том, что истину в этом изречении вообще упускают в самой ее основе.

Ибо ведь только в *оной* созиждется решающее определение

человеческого бытия. Поэтому при истолковании мы и отказываемся не только от того или иного неподходящего представления о человеке, но вообще от всякого. Попробуем просто послушать, о чем там сказано.

Но так как у нас не только нет опыта подобного слушания, а также потому, что уши наши вечно наполнены чем-то, что настоящему слушанию мешает, мы и вынуждены были назвать по порядку условия истинного вопрошания о том, кто есть человек, в виде простого перечисления.

Поскольку непосредственный доступ к философскому определению человеческого бытия, которое делает Парменид, труден, а само оно представляется странным, обратимся сначала за помощью и указаниями, вслушиваясь в поэтический набросок человеческого бытия у греков.

Прочитаем первый хор из «Антигоны» Софокла (ст. 332—375). Послушаем сначала греческое слово, чтобы вобрать в свой слух хоть что-нибудь из его звучания. Перевод гласит:

1 строфа

Неуютно-зловещее
многообразно. Но всех
неуютней, зловещей всего
человек.

Бросается в зимние волны,
при зимних штормах, в непогоду,
и мечется в водной громаде,
разверзшей свой яростный зев.
Неутомимую Гею, что богов и
богинь благородней,
томит, лошадьми погоняет,
запряженными в плуг, разрывая
без усталы тело Земли.

1 антистрофа

Направляя свой разум повсюду,
легкокрылые стаи пернатых
он в сеть уловляет, охотясь

в чащобе за диким зверьем
и уютным морским населением.
Лукавством зверей покоряет,
в горах притаившихся ночью,
грубогривую выю коня,
быка, непокорного прежде,
в древесный хомут загоняет,
впрягая в ярмо.

2 строфа

Проник и в звучание слова,
всезнайством кичась
быстролетным,
и править дерзнул городами.
Измыслил, и как избежать
безжалостных стрел непогоды,
палящего зноя и стужи.

Проходя, пробиваясь повсюду,
оставаясь бездомным,
беспутным,
он попадает в ничто.

И только от натиска смерти
не может он бегством укрыться,
пусть даже и тяжкие хвори
удастся ему обмануть.

2 антистрофа

Изощренно умен и искусен,
мастерством сам себя
превзошедший,
готов и на злое деянье,
и к благотворенью способен.
Меж ладом, богами заклтым,
зажат и земным устроеньем,

над местом господствует, места,
приюта

лишенный и сам.

Не-сущее сущим соделал
великия дерзости ради.

Обитель моя для такого не
станет родною,

не думает пусть, что и к знаньям
моим приобщился,

коль оное может творить.

Представленное ниже
толкование является вынужденно
недостаточным, хотя бы уже потому,
что не строится на основании всего
текста трагедии, тем паче — всего
творчества поэта. Также не место

здесь сообщать о выборе текстовых вариантов и изменениях в тексте. Мы произведем толкование *в трех действиях*, совершая кои, мы каждый раз с разными намерениями пройдемся по всему тексту.

В *первом* мы специально выявим, как текст устроен изнутри и как, соответственно, его языковая организация несет на себе и пронизывает собой все целое.

Во *втором* последуем за строфами и антистрофами и обойдем границы всей области, которую открывает трагедия.

В *третьем* попытаемся достичь устойчивого положения посреди

целого, чтобы измерить, кто, согласно данному поэтическому сказыванию, есть человек.

*а) Первое «действие»:
внутренний набросок сущности
неуютнейше-зловещего. области и
протяженности его властвования и
судьбы*

Действие первое. Мы — в поисках того, что несет на себе и пронизывает целое. Нам, собственно говоря, и искать не нужно. Троекратно повторяется то, что трижды вырывается нам навстречу как возобновляющийся натиск, ломая

все будничные масштабы
вопрошания и определения.

Первое — что начало: πολλὰ τὰ
δεινά...

«Неуютно-зловещее
многообразно. Но всех неуютней,
зловещей всего человек».

В двух первых стихах всему
последующему хору предпосылается
то, что он пытается настичь в этом
отдельном сказывании и внести в
ткань слова. Человек, *одним* словом,
есть τὸ δεινότατον, неуютнейшее. Это
сказывание о человеке охватывает его
в предельных границах и обрывистых
пропастях его бытия. Это обрывистое
и предельное никогда не откроется

глазам, привыкшим к простому описанию и утверждению наличного, хотя бы это были тысячи глаз, захотевшие найти в человеке свойства и состояния. Только поэтико-мыслительному опыту открывается подобное бытие. В нем нет ничего от изображения наличных человеческих особей, но еще менее от какого-нибудь до слепоты нелепого преувеличения сущности человека, идущей снизу от недовольной раздражительности, которая судорожно цепляется за утраченную значительность, нет ничего и от превосходства личности. У греков личности [а потому и сверх-

личного] еще не было. Человек есть τὸ δεινότατον . Неуютнейшее из неуютного. Греческое слово δεινόν и наш перевод требуют здесь предварительных пояснений. Их можно дать лишь исходя из еще не высказанного взгляда на весь хор, который только и может предоставить пригодное толкование первых двух стихов. Греческое слово δεινόν двусмысленно той неуютной двусмысленностью, с помощью которой сказывание греков измеряет супротивные раз-межевания бытия.

С одной стороны, δεινόν именует страшное, но не в смысле страшного для мелочной боязливости или, паче

того, в том упадническом, плоском и бесполезном значении, в котором употребляют это слово нынче, когда говорят «страшно мило». Δεινόν есть страшное в смысле сверхвластительного властвования (überwältigendes Walten), которое одинаково вызывает как панический ужас (Schrecken), действительную тревогу (Angst), так и собранную, обитающую в самой себе молчаливую опаску (Scheu). Властное (Gewaltiges), сверхвластительное есть сущностный характер самого властвования. Где оно наступает, там оно в состоянии удержать при

себе эту сверхвластительную силу. Но благодаря этому оно становится не безобиднее, а еще более страшным и чужим.

С другой стороны, δεινόν означает сверхвластительное с точки зрения того, кто нуждается во власти и не только обладает ею, но и сам выступает как власти-деятельный (gewalt-tätig), поскольку во власти заключена для него основная черта не только его деяний, но и его сиюбытности. Слову власти-деятельность (Gewalt-tätigheit) мы придаем здесь существенный смысл, по сути своей выходящий за пределы его обычного значения, согласно

которому оно большей частью означает то же самое, что подразумевается под грубостью и произволом. Власть рассматривается тогда изнутри области, в которой меру сиюбытности полагает уговор о полюбовных сделках и взаимном потакании, и любая власть соответственно этому по необходимости низводится до уровня помехи и оскорбления.

Сущее в целом как властвование есть сверхвластительное, δεινόν в первом смысле. Но человек есть δεινόν, во-первых, поскольку он ввергнут в это сверхвластительное, ибо он сущностно принадлежит

бытию. В то же время человек есть δεινόν, потому что он употребляет власть в означенном смысле. [Собирает властвующее и впускает его в явственность.] Человек есть власти-деятельный не вне и наряду со всем другим, но только в том смысле, что в связи с его властной деятельностью и в ней ему нужна власть, дабы употреблять ее против сверхвластительного. Будучи в изначально едином смысле двояким δεινόν, он есть δεινότατον, властейшее: власти-деятельный среди сверхвластительного.

Но почему мы переводим δεινόν как «зловеще-не-уютное»? Не для

того чтобы скрыть или, паче того, ослабить смысл как властного, сверхвластительного, так и власти-деятельного; совсем напротив. Так как δεινόν в своей наивысшей точке и сопряжении относится к бытию человека, то сущность так определенного бытия должна тотчас же попасть в поле зрения в решающем смысле. Однако не есть ли в этом случае обозначение властного как неуютного некое вторичное определение, которое учитывает лишь влияние властного на нас, тогда как суть в том, чтобы понять, каково и что есть δεινόν в самом себе? Однако мы понимаем

неуютное не в смысле того впечатления, какое оно оказывает на состояние наших чувств.

Не-уютное мы понимаем как нечто, что рождается из «уютного» (Heimlich), т.е. домашнего (Heimisch), привычного, обжитого, повседневного, безопасного. Неуютное не позволяет нам быть у себя дома. В этом заключено сверхвластительное. Но самое неуютное есть человек, ибо он не только бытует среди так понятого не-уютного, но и покидает свои самые что ни на есть привычные, домашние границы, как властидеятельный переступает границу домашнего и

как раз в направлении к неуютному в смысле сверхвластительного.

Чтобы это речение хора о человеке измерить во всем его значении, мы должны сейчас же обдумать вот что: слова о том, что человек есть τό δεινότερον, неуютнейшее, не собираются приписывать ему особое свойство, как будто человек есть еще и нечто иное; слова эти скорее всего значат: быть неуютнейшим — есть основная черта человеческой сущности, в которую неизбежно вписываются все остальные.

Изречение «человек есть неуютнейшее» дает собственно

греческую дефиницию человека. Мы только тогда вплотную придвинемся к свершению неуютности, когда могущество видимости и борьбу с ней познаем вневременно в ее сущностной причастности сиюбытности.

За первыми стихами и с опорой на них высказано *второе* несущее и насущное слово в виде ст. 360. Стих этот — середина второй строфы: παντοπόρος ἄπορος ἐπ' οὐδέν ἐρχεται, «проходя, пробиваясь повсюду, оставаясь бездомным, беспутным, он попадает в ничто». Существенными словами здесь являются παντοπόρος ἄπορος. Слово πορος означает: проход

через..., переход к..., путь. Повсюду человек прокладывает себе путь; во все области сущего, сверхвластительного властвования отваживается он проникнуть и именно тут-то и отбрасывается с любого пути. Лишь благодаря этому открывается вся не-уютность этого не-уютнейшего; не только потому, что он целостное сущее испытывает в его не-уютности, не только потому, что при этом *как* властидеятельный он изгоняет свое родное, домашнее, — неуютнейшим во всем этом он становится постольку, поскольку теперь он, как безысходный, на всех путях отбрасывается от всякого

соприкосновения со своим родным, домашним; и ἄτη, гибель, несчастье, наваливается на него.

Мы догадываемся, в какой степени это παντοπόρος ἄπορος содержит в себе истолкование того, что заключается в δεινότητον.

Истолкование завершается в *третьем* выделяющемся слове ст. 370: ὑψίπολις ἀπολις. Мы находим это слово в той же структуре и так же вплетенным в середину антистрофы, как и предыдущее παντοπόρος ἄπορος. Однако его речь направлена в другую сторону сущего. Сказано ведь не πόρος, а πόλις; названы не всякие пути, ведущие в области сущего, а

основа и точка сиюбытности самого человека, скрещение всех этих путей, πόλις. Пόλις переводят как государство и город-государство; но всего смысла это не выражает. Пόλις, скорее всего значит место, в котором и в качестве которого сиюбытность выступает как историческая. Пόλις есть историческое место, та сиюбытность, в которой, из которой и для которой совершается история. Принадлежностью этого исторического места являются боги, храмы, жрецы, празднества, игры, поэты, мыслители, правители, совет старейшин, народное собрание, армия и корабли. Все это не только

потому является принадлежностью
πόλις, не только потому является
политическим, что вступает в
отношения с государственными
деятелями, полководцами и
государственными делами. Скорее
всего оно является политическим,
т.е. занимает историческое место, по
той же причине, по какой, например,
поэты суть *только* поэты, но именно
поэтому действительно поэты,
мыслители суть *только* мыслители,
но именно поэтому действительно
мыслители, жрецы суть *только*
жрецы, но именно поэтому
действительно жрецы, правители
суть *только* правители, но именно

поэтому действительно правители. Суть, это ведь означает: нуждаются как власти-деятельные во власти и возвышаются в историческом бытии в качестве творцов, деятелей. Возвышаясь, они вместе с тем суть *áπολς*, без города и места, одинокие, бесприютные, безысходные посреди сущего в целом, в то же время без границ и устава, без лада и склада, ибо как творцы, они все это должны еще учредить.

Первое действие показывает нам внутренний срез сущности неуютнейшего, сферу и размах его властвования и судьбы. Возвратимся

к началу и продумаем второе действие нашего истолкования.

б) Второе «действие»: развитие бытия человека как неуютнейше-зловещего

Действие второе. В свете сказанного последуем за порядком строф и послушаем, как разворачивается бытие человека, дабы он стал неуютнейшим. Проследим, подразумевается ли здесь δεινόν в первом значении и каким образом, выступает ли здесь δεινόν одновременно во втором значении и каким образом, выстраивается ли перед нами бытие

неуютнейшего в своей сущностной форме при взаимодействии обоих и каким образом.

Первая строфа называет море и землю, каждое из них есть сверхвластительное (δεινόν) по-своему. Называние моря и земли, правда, подразумевает оные не просто в географическом и геологическом значении, в котором нам, сегодняшним, встречаются эти явления природы, дабы мы заодно еще украсили их какими-нибудь мелкими и мимолетными чувствами. «Море» сказано здесь как бы в первый раз и именовано в зимних волнах, через которые оно постоянно

извергает свою собственную глубину
и само в нее ввергается.
Непосредственно за главной и
вводной репликой в зачине хор
вступает словами τοῦτο καί ποῖοῦ.
Он воспевает выход в волнующуюся
бездну, прощание с сушей. Выход
происходит не при манящей глади
сияющих вод, а в зимнюю бурю.
Сказывание об этом выходе встроено
в закон движения словесных и
стиховых сочетаний, подобно тому
как χωρεῖ в ст. 336 помещен на то
место, где меняется размер: χωρεῖ
значит: он отказывается от места,
отступает — и отваживается
вступить во всесилие неприкаянного

морского потока. Подобно колоннам, стоят слова в строю этих стихов.

Но воедино с этим власти-
деятельным выходом в
сверхвластительную стихию моря
сплетен неумолимый прорыв в
нерушимое властвование земли.
Внимательно посмотрим: земля
называется здесь благороднейшей из
всех богов. Власти-деятельно
разрушает человек покой роста,
окормляющий дар и выносливость не
знающей устали земли.
Сверхвластительное властвует здесь
не в дикости, самое себя
поглощающей, но как то, что без
устали и усилий от превосходства

покоя своего великого богатства дает созреть и превратиться в дар неисчерпаемому. В это властвование врывается Власти-деятельный, из года в год он его перепахивает плугом и ввергает не знающую устали землю в непокой своего труждания. Море, земля, прорыв, перелом, и то, и другое прилаживается через καί ст. 334 друг к другу, коему в ст. 338 соответствует τε.

Послушаем теперь, присоединив ее к сказанному, антистрофу. Она называет стаи пернатых, обитателей вод, быка и коня в горах. Все то живое, что, грезя, зыбится в самом себе и среди себе подобных,

перетекает через край, постоянно обновляется во все новых образах и все же остается на своем *едином* пути, — все это знает место, где ему ночевать и бродить. Как живое, оно введено во властвование моря и земли. В эту-то в [самой] себе кружащую жизнь — и забрасывает человек, необычный в собственном кругу и укладе и основе, свои силки и сети, ее-то и вырывает он из ее порядка, пряча в своих оградах и загонах и загоняя в ярмо. Там: прорыв (Ausbruch) и перелом (Umbruch), здесь: захват и подчинение (Einfang und Niederzwang).

В это место, перед тем как перейти ко второй строфе и ее антистрофе, необходимо вставить *примечание*, предохраняющее от ложтолкования всей трагедии, к которому склонен современный человек и которое весьма распространено. Мы уже указывали на то, что речь идет не об описании и изображении сфер поведения человека, который тоже является среди прочего сущего, а о поэтическом наброске его бытия, исходящем из крайних возможностей и границ. Тем самым отвергается и другое мнение, что хор якобы показывает становление человека от

дикого охотника и одинокого рыбака до градостроителя и человека культуры. Таковы представления этнографии и психологии первобытных народов. Оные представления происходят из ложного переноса некоего уже в себе самом неистинного естествознания на человеческое бытие. Главная ошибка, которая лежит в основе таких представлений, состоит в мнении, что начало истории является будто бы примитивным и отсталым, беспомощным и слабым. В действительности все наоборот. Начало есть самое неудобное и самое властное. Что наступает затем, есть

не развитие, а выравнивание как простое расширение, есть невозможность начала удержаться в самом себе, есть выхолащивание и раздувание начала до извращенного образа величия в смысле обычной величины, обширности, связанных с числом и множеством. Неуютнейшее *есть* то, что оно *есть*, *ибо* оно скрывает в себе такое начало, в котором из преизбытка все сразу вырывается в сверхвластительное, коим надлежит овладеть.

Необъяснимость этого начала не *есть* недостаток или несостоятельность нашего познания истории. В понимании тайного

характера этого начала лежит, напротив того, надежность и величие исторического познания. Знание первобытной истории не есть откапывание примитивного и собирание костей. Оно не есть ни половинчатое, ни целое естествознание, и если оно вообще что-то и есть, то — мифология.

Первая строфа и антистрофа называют море, землю, животных как сверхвластительное, которому во всей его верховной власти Властительный помогает ворваться в открытость.

Вторая строфа, если смотреть со стороны, переходит от изображения

моря, земли, животных к характеристике человека. Но во второй строфе только о человеке говорится так же мало, как в первой строфе и антистрофе мало говорилось о природе в узком смысле.

Напротив, все то, что теперь подлежит называнию, язык, понимание, настроение, страсть и зодчество, в не меньшей степени принадлежат сверхвластительному, каковым являются море, земля и животные. Разница заключается лишь в том, что оно овладевает человеком и несет его, теснит и опалает, в то время как то, первое,

проникает его своей властью как нечто, что он в качестве сущего, каковым является сам, специально должен перенять.

Сквозное властвующее (das Durchwaltende) потому ничего не теряет от своего сверхвластительного всевластия, что человек немедленно принимает его в свою власть, используя оную как таковую. Благодаря этому скрывается лишь неуютное языка и страстей как нечто, к чему приложен человек в качестве исторического, тогда как ему-то кажется, будто *он* сам всем этим располагает. Неуютность этих сил заключается в их кажущейся

доступности и привычности. Они непосредственно подчиняются человеку только в своем бесчинстве (Unwesen) и тем самым изгоняют его из его сущностного чина (Wesen). Благодаря этому человеку начинает казаться близким то, что в основе своей еще недоступней и властительней, чем море и земля.

Насколько человек неприкаян в своей сущности, обнаруживает лелеемое им мнение о себе как о том, кто изобрел и был в силах изобрести язык и рассудок, зодчество и поэзию.

Каким же образом удастся человеку изобрести то, что

пронизывает его своею властью, благодаря чему он сам, как человек, только и может *быть*? Мы совершенно забываем, что в этом хоре говорится о властном, о неуютном (δεινόν), если мы думаем, что поэт выставляет здесь человека изобретателем того, что есть зодчество и язык. Слово ἐδιδάξατο не значит: человек изобрел, но: он обретается в сверхвластительном и только в нем обрел самого себя: власть подобным образом деятельного. «Самого себя» означает, в соответствии с предыдущим, того, кто одновременно прорывается и

переламывает, захватывает и подчиняет.

Это прорывание, переламывание, захватывание и покорение (Ausbrechen, Umbrechen, Einfangen, Niederzwingen) являются сами по себе лишь открытием сущего *как моря, как земли, как живности*. Прорыв и перелом происходят только тогда, когда силы языка, разума, настроения и созидания сами оформляются власти-деятельностью. Власти-деятельное поэтического сказывания, мыслительного наброска, создающего строительства, деятельности на благо государства не есть приведение в

действие способностей, которыми обладает человек, но есть укрощение и связывание властных сил, благодаря которым сущее раскрывается как таковое, если человек вступает в него. Эта раскрытость сущего есть та власть, которой должен овладеть человек, чтобы в своей власти-деятельности быть посреди сущего прежде всего самим собой, т.е. человеком историческим. То, что здесь, во второй строфе, подразумевается под δεινόν, мы не можем толковать ни как изобретение, ни просто как способность или свойство человека.

Только если мы поймем, что
употребление власти в языке, в
разуме, в созидании, в строительстве
созидает [что всегда означает: про-
из-водит (her-vor-bringt)] властное
деяние (Gewalt-tat) по
прокладыванию дорог во
властвующем повсюду сущем, только
тогда мы поймем неуютность всего
Власти-деятельного. Ибо человек,
подобным образом снуя повсюду, не
становится безысходным во внешнем
смысле, т.е. в том смысле, что,
натыкаясь на внешние преграды, из-
за них не продвигается вперед.
Именно таким образом он может
продвигаться все дальше и дальше.

Безысходность человека состоит скорее всего в том, что он отбрасывается назад на им же проторенные пути; стараясь удержаться в своей колее, застревает в ней, очерчивает в этой западне круг своего мира, запутывается в видимости и тем самым исключает себя из бытия. И вот так изворотливо вращается он в собственном кругу. Он может обойти стороной все, что является инородным по отношению к этому кругу. Он может применить любую уловку в нужном месте. Власть-деятельность, изначально создающая пути, в самой себе производит свое собственное

безобразия изворотливости, которая в самой себе есть безысходность в той степени, в какой она самое себя сгоняет с пути осмысления видимости, где она подвизается.

Лишь в *одном* всякая властительность терпит непосредственно поражение. Это смерть. Она перекрывает вершины (*über-endet*) всякой завершенности, переходит границы (*über-grenzt*) всякой ограниченности. Здесь нет ни прорыва, ни перелома, ни захвата, ни подчинения. Но это неуютно-зловещее, которое сразу и навсегда устраняет все уютно-домашнее, не есть особое событие, которое

надлежит назвать среди прочего, потому что и оно в конце концов наступает. Человек безысходен перед лицом смерти не только тогда, когда приходит время умирать, но постоянно и по существу. Поскольку человек есть, он стоит в неотвратимости смерти. Так сиюбытность сама есть свершающаяся не-уютность. (Свершающуюся неуютность с самого начала должно обосновывать как сиюбытность.)

Называя *это* властное и неуютное, поэтический набросок бытия и человеческой сущности ставит себе собственную границу.

Ибо вторая антистрофа не приводит наименований *еще* и других сил, но все, сказанное прежде, приводит к внутреннему единству. Заключительная строфа сводит целое к его основной черте. После того, что мы выявили, проделав первое действие, основная черта собственно сказываемого (δεινότατον) попала в некое чередование двух смыслов δεινόν. Соответственно этому, заключительная строфа, обобщая, называет три вещи.

1. Власть, властное, в котором вращается деяние власти-деятельного, есть целый круг

препорученной ему механики, τό
μαχανόεν. Слово «механика» мы
берем не в пренебрежительном
смысле, а подразумеваем нечто
существенное, заявляющее о себе в
греческом слове τέχνη. Τέχνη не
означает ни искусства, ни умения, ни
тем более техники в современном
смысле. Τέχνη мы переводим как
«знание» (Wissen), но это требует
пояснений. Знание подразумевает
здесь не результат простых
умозаключений о неизвестном
доселе наличном. Такие сведения
суть всегда лишь приложение, хотя и
неизбежное для знания. Знание есть,
если иметь в виду настоящий смысл

τέχνη, начальное и постоянное
смотрение за пределы какого бы то
ни было наличного. Это
высматривание различным образом,
различными путями и в различных
областях вносит в творение прежде
всего то, что только и дает уже
наличному его относительные права,
возможную определенность и тем
самым ставит ему границу. Знание
есть умение вносить в творение (ins
Werk-setzen-können) бытие как всякий
раз то или иное сущее. Искусство в
собственном смысле и произведение
искусства греки потому подчеркнуто
называют τέχνη, что искусство самым
непосредственным образом

приводит бытие, т.е. в себе стоящее явление, к стоянию [в некоем присутствующем (в творении)]. Творение искусства есть, в первую очередь, творение не потому, что оно сотворено, сделано (gewirkt ist), но потому, что оно производит бытие (er-wirkt) в некоем сущем. Производить (er-wirken) значит здесь вносить в творение, в котором как в являющемся становится зримым властвующее восхождение, φύσις. Только через творение искусства как через бытийствующее бытие все остальное являющееся и обнаруживаемое *утверждается как сущее* или же как то, что несть

сущее, и становится доступным, ясным и понятным.

Так как искусство в особо подчеркнутом смысле приводит к стоянию и проявляет в творении бытие как сущее, то его и можно именно как умение-вносить-в-творение считать τέχνη. Внесение-в-творение есть открывающееся производство бытия в сущем. Это превосходящее, производящее открытие и открытость есть знание. Страстное знание есть вопрошание. Искусство есть знание и поэтому τέχνη, а вовсе не потому, что для его осуществления нужны

«технические» навыки, инструменты и материалы.

Таким образом, τέχνη выделяет δεινόν, властидеятельное в его основном решающем качестве; ибо властидеятельность есть применение власти против сверхвластительного: знающее отвоевывание прежде закрытого бытия для являющегося как сущего.

2. Подобно тому, как δεινόν в качестве властидеятельности сосредоточивает свою сущность в греческом исходном τέχνη, так и δεινόν как сверхвластительное проявляется в греческом δίκη. Мы его переводим как лад (Fug). Этот лад мы

понимаем прежде всего в смысле слаженности (Fuge) и ладности (Gefüge); затем как склад, стечение событий (Fügung), как указание, которое отдает сверхвластительное своему властвованию; наконец, как улаживающую ладность (das fügende Gefüge), которая вынуждает к прилаживанию (Einfügung) и подлаживанию (Sichfügen).

Если δίκη перевести как «справедливость» и понимать ее морально-юридически, тогда слово потеряет свое метафизическое содержание. То же самое относится к толкованию δίκη как нормы. Сверхвластительное во всех своих

областях и владениях по отношению к своей державности (Mächtigkeit) есть лад. Бытие, φύσις, как властвование есть изначальная собранность: λόγος, налаживающий лад: δίκη.

Так δεινόν как сверхвластительное (δίκη) и δεινόν как власти-деятельное (τέχνη) противостоят друг другу, хотя и не как две наличные вещи. Это противостояние состоит скорее всего в том, что τέχνη восстает против δίκη, которая, со своей стороны, будучи ладом, имеет власть сладить (verfügt) со всякой τέχνη. Взаимное противостояние *есть*. Оно есть лишь

постольку, поскольку неуютнейшее, человеческое бытие, совершается, если человек бытует (west) как историческое свершение.

3. Основная черта δεινότητος заключается во взаимодействии двух смыслов δεινόν. Знающий попадает в самый центр лада, вбрасывает «броском» бытие в сущее и никогда не в силах овладеть сверхвластительным. Поэтому его бросает между ладным и не-ладным, между скверным и благородным. Любое властидеятельное укрощение властного есть либо победа, либо поражение. И то, и другое каждый раз по-разному выбрасывается из

домашнего уюта и по-разному
разворачивает опасность
приобретенного или потерянного
бытия. Обоих каждый раз по-разному
обступает опасность погибнуть.
Властидеятельный творец, тот, кто
отправляется в не-сказанное,
врывается в не-мыслимое, кто
добывает несвершенное и дает
явиться невидимому, этот
властидеятельный всегда стоит в
положении дерзания (τόλμα, ст. 371).
Дерзая овладеть (Bewältigung)
бытием, он должен при этом
допустить натиск не-сущего μή
καλόν, разламывания, не-
постоянства, нескладности и

неладности (Ungefüge, Unfug). Чем выше вершина исторической сиюбытности, тем шире разверзается пропасть для внезапного срыва в неисторическое, которое еще только устремляется куда-то посреди безысходного хаоса.

Завершив второе действие, спросим, в чем же состоит третье.

*в) Третье «действие»:
собственно толкование как
сказывание несказанного.
Сиюбытность исторического
человека как брешь
для раскрытия бытия в сущем
— промежуточный случай*

Действие третье. Решающая

истина текста была выявлена в первом действии. Второе действие провело нас по всем существенным областям властного и властидеятельного. Заключительная строфа завершает стягивание целого в сущность неуютнейшего. Осталось обратить внимание на некоторые частности и подробное их объяснение. Это лишь дополнит ранее сказанное, но не потребует нового пути толкования. Если ограничиться пояснениями непосредственно высказанного в трагедии, толкование придет к концу. Тем не менее с этого оно только

начинается. Собственно толкование должно показать то, чего уже нет в словах и что все же сказано. Для этого толкование по необходимости нуждается во власти. Самое существенное нужно искать там, где научная интерпретация ничего уже больше не видит и все, что выходит за ее пределы, клеймит как ненаучное.

Однако здесь мы можем, поскольку решили ограничиться этим отдельно взятым хором, отважиться на третье действие только в определенном отношении, сообразно нашей задаче и ступая с большой осторожностью. Памятуя о

сказанном о первом действии, начнем с того, что мы получили во втором в результате пояснения заключительной строфы.

Λεινότηας, заключенное в δεινόν, неуютнейшее неуютного, лежит во взаимодействии δίκη и τέχνη. Неуютнейшее не есть просто превосходная степень неуютного. По характеру своему оно есть нечто единственное в своем роде в неуютном. Во взаимодействии сверхвластительного сущего в целом и властидеятельной сиюбытности человека рождается возможность срыва в безысходное и бесприютное: гибель. Однако эта гибель, как и

возможность ее, возникает не под конец, когда властидеятельный прорвется и сорвется отдельным властным деянием, но с самого основания властвует и бодрствует во взаимодействии сверхвластительного и властидеятельности. Властидеятельность *должна* разбиться о сверхвластие (Übergewalt) бытия, если бытие властвует как φύσις, восходящее властвование.

Но эта необходимость разбиться может существовать лишь постольку, поскольку то, что должно разбиться, понуждается к подобной сию-бытности (Da-sein). Человек, в свою

очередь, властительное к такой сию-
бытности, выбрасывается в
необходимость такого бытия, так как
сверхвластительное как таковое,
чтобы явиться властвующим,
нуждается для себя в обжитом месте
(Stätte). Будучи понята из самим
бытием вынужденной
необходимости, только и
открывается нам сущность
человеческого бытия. Сию-бытность
исторического человека значит: быть
определенным как брешь, в которую,
являя себя, врывается сверхвластие
бытия, дабы самая эта брешь о бытие
разбилась.

Неуютнейшее (человек) есть то, что оно есть, ибо с самого основания занято уютно-домашним и охраняет его, чтобы вырваться из него и дать ворваться туда тому, чем оно овладевает. Само бытие бросает человека в колею от-рыва, который его самого через него же самого как отступающего понуждает к бытию, дабы внести его в творение и тем самым держать открытым сущее в целом. Поэтому властидеятельный не ведает блага и благодеяния (в обычном смысле), не ведает и умиротворения и удовлетворения успехами или же признанием и подтверждением оного. Во всем этом

властидеятельный как творец зрит только видимость совершенства, которой он пренебрегает. В волении неслыханного он отвергает всякую помощь. Гибель для него есть глубочайшее и широчайшее Да сверхвластительному. В разрушении сработанного творения, в знании того, что оно есть только неладность и бармá (свалка нечистот), предоставляет он сверхвластительное своему ладу. Но не в форме «душевных переживаний», в которых вращается душа творящего, и не в форме мелкого чувства неполноценности, но единственно путем самого

внесения в творение.
Сверхвластительное, бытие
действительно утверждает себя как
история.

В качестве бреши для раскрытия
внесенного в творение бытия сию-
бытность исторического человека
есть *промежуточный случай*, в
котором внезапно восходят властные
силы освобожденного сверхвластия
бытия и входят в деяние истории.
Греки интуитивно догадывались об
этой внезапности и единственности
сию-бытности, к коим они
понуждались самим бытием,
открывающимся им как φύσις, λόγος
и δίκη. Немыслимо, чтобы греки

предрекли сами себе на последующие тысячелетия быть создателями культуры Европы. Так как они в единственной необходимости своей сию-бытности нуждались единственно во власти и эту необходимость, таким образом, не устраняли, а только увеличивали, они добыли для себя главное условие своего действительного исторического величия.

Таким образом, познанная и поэтически возвращенная в свою основу сущность человеческого бытия остается по характеру своей тайны закрытой для понимания, если

оное преждевременно прибегает к
каким бы то ни было суждениям.

Оценка человеческого бытия как
высокомерия и гордыни в
пренебрежительном смысле выводит
человека из его сущностной
необходимости быть промежуточным
случаем. Такая оценка предполагает
человека как нечто наличное,
помещает его в пустое пространство
и оценивает по некоему,
внепоставленному, табелю о рангах.
К этому виду непонимания
относится, однако, и мнение о том,
что якобы сказывание поэта есть,
собственно говоря, невысказанное
отвержение этого человеческою

бытия, скрытый совет отречения от власти, отречения в смысле заботы о покое и удобстве. Подтверждение этому мнению в полной мере можно найти даже в заключении хора.

Сущий так [именно в смысле неуютнейшего] должен быть отлучен от очага. Заключительные слова хора ни в коем случае не противоречат тому, что он до этого сказывает о человеческом бытии. Поскольку хор восстает *против* неуютнейшего, в нем говорится, что этот способ бытия *не* есть повседневный. Такую сию-бытность нельзя вычитать из рутины любых занятий и поступков. Заключительные слова хора столь

мало удивляют, что мы бы сами удивились, если бы их не было. В своей отстраняющей установке они суть непосредственное и полное подтверждение неуютности человеческой сущности. В заключительных словах сказывание хора возвращается в свое начало.

*§ 53. Новое истолкование
изречения Парменида в свете
софоклова хора.*

*Сопричастность νοεῖν и εἶναι как
взаимодействие*

*τέχνη и δίκη Несокрытость как
неуютность. Разумение как решение.*

*Λόγος как потребность и основа
языка*

Но какое отношение все это имеет к изречению Парменида? Он нигде не говорит о неуютности, он весьма трезво говорит только о сопричастности друг другу разумения и бытия. Вопрос о том, что означает сопричастность, вывел нас на окольный путь толкования Софокла. Чем оно поможет нам? Мы ведь не можем его просто взять и внести в толкование Парменида. Безусловно, нет. Но мы должны вспомнить об изначальной сущностной связи поэтического и философского сказывания; особенно в том случае, когда речь, как и здесь, идет о начальном поэтически-

мыслительном основании и учреждении исторической сиюбытности народа. За пределами этой общей сущностной связи мы тотчас наталкиваемся на определенную, содержательно объединяющую и мысль, и поэзию черту.

Во втором действии в обобщающей характеристике заключительной строфы нарочито было выделено взаимодействие $\delta\acute{\iota}\kappa\eta$ и $\tau\acute{\epsilon}\chi\upsilon\eta$. $\Delta\acute{\iota}\kappa\eta$ есть сверхвластительный лад. $\tau\acute{\epsilon}\chi\upsilon\eta$ есть властидеятельность знания. Взаимодействие обоих есть свершение неуютности.

Теперь мы утверждаем: сопричастность νοεῖν (разумения) и εἶναι (бытия), о котором говорит изречение Парменида, есть не что иное, как оное взаимодействие. Если это выявляется, тогда достоверно прежнее утверждение, что высказывание Парменида прежде всего ограничивает сущность человеческого бытия, а не высказывается о человеке в каком-либо случайном отношении.

Для доказательства нашего утверждения приведем сначала два общих довода. Затем попытаемся истолковать изречение отдельно.

В поэтически высказанном взаимодействии $\delta\acute{\iota}\kappa\eta$ и $\tau\acute{\epsilon}\chi\eta$ первое ($\delta\acute{\iota}\kappa\eta$) представляет бытие сущего в целом. Уже за некоторое время до Софокла мы наталкиваемся в мышлении греков на такое истолкование этого слова. Самое древнее из дошедших до нас изречений, изречение Анаксимандра, говорит о бытии в сущностной связи с $\delta\acute{\iota}\kappa\eta$.

То же самое Гераклит именует словом $\delta\acute{\iota}\kappa\eta$ там, где он определяет сущностные черты бытия. Фрагмент 80 начинается словами: $\epsilon\acute{\iota}\delta\acute{\epsilon}\nu\alpha\iota\ \delta\acute{\epsilon}\ \chi\rho\acute{\eta}\ \tau\acute{\omicron}\nu\ \pi\acute{\omicron}\lambda\epsilon\mu\omicron\nu\ \acute{\epsilon}\acute{\omicron}\nu\tau\alpha\ \xi\upsilon\nu\acute{\omicron}\nu\ \kappa\alpha\acute{\iota}\ \delta\acute{\iota}\kappa\eta\nu\ \acute{\epsilon}\rho\iota\nu$, «однако иметь в виду необходимо

раз-межевание, бытующее как
сопряжение, и лад как
супротивное...» Δίκη как
налаживающая ладность
сопричастно супротивному раз-
межеванию, в качестве какового
φύσις, восходя, выявляет (в
присутствии) являющееся и, таким
образом, бытует как бытие (ср. фр.
23 и 28).

Парменид, в конце концов, сам
остается решающим свидетелем
философского употребления слова
δίκη в сказывании о бытии. Δίκη для
него богиня. Она попеременно
хранит замыкающие и размыкающие
ключи к вратам дня и ночи, т.е. к

путям (разоблачающего, enthüllend) бытия, (искажающей, verstellend) видимости и (замкнутого, verschlossen) ничто. Это означает: сущее открывается постольку, поскольку обнаруживается и охраняется лад бытия. Бытие как δίκη есть ключ к сущему в его ладности. Этот смысл δίκη можно однозначно почерпнуть из тридцати великолепных вступительных стихов «поучения» Парменида, которые дошли до нас в законченном виде. Назвать поэтическое и философское сказывание о бытии значит учредить и ограничить его (бытие) тем же самым словом δίκη.

Другое доказательство нашего утверждения, которое осталось в общих чертах привести, заключается в следующем. Ранее уже указывалось на то, каким образом в разумении как при-нимающем пред-ъятии раскрывается сущее как таковое и так вы-является в несокрытость. Натиск τέχνη на δίκη является для поэта тем свершением, благодаря которому человек становится бездомным. В таком выхождении из уютно-домашнего домашнее только и раскрывается как таковое. Но заодно и только так раскрывается и чужестранное, сверхвластительное как таковое. В свершении (Geschehnis)

неуютности раскрывается вместе с тем сущее в целом. Это раскрытие есть свершение (Geschehen) несокрытости. Она есть не что иное, как свершение неуютности.

Безусловно, возразим мы, это относится к тому, что говорит поэт. Но то, чего нам не хватает в трезвом изречении Парменида, есть указанная выше неуютность.

Теперь в связи с этим необходимо показать трезвость мышления в ее истинном свете, чему поможет отдельное толкование изречения. Мы заранее говорим: если бы обнаружилось, что разумение в его сопричастности бытию (δίκη)

есть нечто, что нуждается во власти и в качестве властидеятельности является необходимым и как необходимость может устоять только в неотвратимости борьбы [в смысле *πόλεμος* и *έρις*, если сверх этого в процессе доказательства выяснится, что разумение явно находится в связи с логосом и этот логос выявляет себя как основа человеческого бытия, — значит, наше утверждение получило свое обоснование из внутреннего родства философского изречения и поэтического сказывания.

Мы подчеркиваем три вещи:

1. Разумение есть не просто процесс, а принятие решения

(Entscheidung).

2. Разумение находится во внутреннем сущностном единстве с логосом. Оный есть необходимость.

3. Логос обосновывает сущность языка. Как таковой он есть борьба и обосновывающая причина исторической сиюбытности человека посреди сущего в целом.

К п. 1. Νοεῖν, разумение, понято в его сущности еще недостаточно, нужно хотя бы избегать его смешения с мыслительной деятельностью или, паче того, с суждением. Разумение, которое ранее было охарактеризовано как отношение воспринимающей позиции к

явлению сущего, есть не что иное, как особый выход на отдельный путь. Это включает в себе: разумение есть проход сквозь скрещение тройного пути. Таковым оно может стать только в том случае, если оно с самого основания есть *решение в пользу бытия против ничто* и тем самым разлад с видимостью. Такое существенное решение должно все же, чтобы совершиться и удержаться от постоянно угрожающего увязания в повседневном и будничном, применить власть. Властность (Gewalt-tat) подобным образом решительно предпринятого выхода на путь к бытию сущего выталкивает

человека прежде всего из
ближайшего и привычного уюта.

Только если мы поймем
разумение как такой выход, мы
защитим себя от ошибки ложного
толкования разумения как любого
поведения человека, как некоего
само собой разумеющегося
использования его духовных
способностей или паче того — как
духовного процесса, происходящего
случайным образом. Разумение,
напротив, отвоевано у повседневной
суеты *в борьбе* с ней. Его
сопричастность бытию сущего
осуществляется не сама собой.
Оглашение этой сопричастности не

есть простое установление факта, оно отсылает к той борьбе. Трезвость изречения есть трезвость мысли, для которой строгость разумеющего понятия составляет основной образ понятости (Ergriffensein).

К п. 2. Ранее мы приводили фр. 6, чтобы выявить отличие трех путей друг от друга. Тогда же мы сознательно отказались от более подробного толкования первого стиха. Теперь мы читаем и слышим его по-другому: $\chi\rho\acute{\eta}\ \tau\acute{o}\ \lambda\acute{\epsilon}\gamma\epsilon\iota\nu\ \tau\epsilon\ \nu\omicron\epsilon\acute{\iota}\nu\ \tau'\ \acute{\epsilon}\acute{o}\nu\ \acute{\epsilon}\mu\mu\epsilon\nu\alpha\iota$. Тогда перевод гласил: «Потребно есть как собранное поставление, так и разумение: то, что суще, (есть) бытие». Мы видим:

здесь рядом названы νοεῖν и λέγειν, разумение и логос. Сверх этого, в начало стиха резко поставляется χρή. «Потребны разумение и логос». Вместе с разумением названо λέγειν как свершение того же характера, λέγειν названо даже первым. Логос не может здесь означать собранность как слаженность (Fuge) бытия, но должен в единстве с разумением подразумевать то (человеческое) власто-действие (Gewalt-tat), согласно которому бытие собирается в своей собранности. Потребно собирание, принадлежащее разумению. Оба должны происходить «ради бытия». Собирание здесь

означает: улавливать себя посреди рассеяния в непостоянное, вновь вылавливать себя из хаоса в видимость. Но это собирание, которое все еще есть отход, может быть совершено только в силу собирания, которое, будучи возвратом, осуществляет вталкивание сущего в собранность своего бытия. Так логос в качестве собирания попадает здесь в потребность (Not) и отделяется от логоса как собранности бытия φύσις. Λέγειν как собирание, как собирание человека в лад (Fug), помещает человека прежде всего в его сущность и ставит ее, таким образом,

в не-уютное, покуда уютом правит видимость привычного, обычного и плоского.

Остается спросить, почему λέγειν названо перед νοεῖν. Ответ гласит: только исходя из λέγειν νοεῖν получает свою сущность как собирающее разумение.

Определение сущности человеческого бытия, которое осуществляется в начале европейской философии, не происходит путем выхватывания каких-то свойств особи «человек» в отличие от других тварей. Человеческое бытие определяется из отношения к сущему как таковому в

целом. Человеческая сущность проявляется здесь как отношение, которое только и открывает человеку бытие. Человеческое бытие как потребность разумения и собирания есть понуждение (Nötigung) к свободе приятия τέχνη, знающего внесения бытия в творение (Ins-Werk-Setzens des Seins). Такова история.

Из сущности λόγος как собирания вытекает сущностное следствие для характеристики λέγειν. Так как λέγειν в качестве подобным образом определенного собирания связано с изначальной собранностью бытия, а бытие означает: входить-в-несокрытость, то основным

характером этого собирания является раскрытие (Eröffnen), обнаружение (Offenbarmachen): λέγειν вступает в ясную и четкую противоположность прикровенности и закрытости (Verdecken und Verbergen).

Это непосредственно и недвусмысленно доказывается изречением Гераклита. Фр. 95 гласит: «Господин (Herrscher), чье прорицание совершается в Дельфах, οὔτε λέγει οὔτε κρύπτει, он не собирает, не скрывает, ἀλλά σημαίνει, но подает знаки». Собрание противопоставляется здесь сокрытию (Verbergen). Собрать значит здесь от-крывать (ent-bergen),

обнаруживать (offenbarmachen).

Здесь позволено поставить простой вопрос: откуда слово λέγειν, собирать, могло получить значение обнаруживать (открывать) в противоположность к скрывать, если не от основы сущностного отношения к λόγος в смысле φύσις? Показующее (zeigend) себя в выхождении властвование есть несокрытость. Соответственно этому отношению, λέγειν означает, производить несокрытое как таковое, сущее в его несокрытости. Так λόγος не только у Гераклита, но еще у Платона имеет характер δηλοῦν, обнаружения. Аристотель обозначает

λέγειν τοῦ λόγος как ἀποφαίνεσθαι, приводить-к-показыванию-себя (zum-sich-Zeigen-bringen) [ср. *Sein und Zeit*. §§ 7 и 44]. Эта характеристика λέγειν как открывать и обнаруживать тем сильнее свидетельствует об изначальности данного определения, что как раз у Платона и Аристотеля начинается уже упадок определения λόγος, благодаря чему и становится возможной логика. С тех пор, а значит на протяжении двух тысячелетий эти отношения между λόγος, ἀλήθεια, φύσις, νοεῖν и ἰδέα запрятаны (versteckt) и прикрыты (verdeckt) в непонятном.

Однако вначале происходит следующее: λόγος, в качестве обнаруживающего собирания, которое, в свою очередь, есть бытие как лад в смысле λόγος, становится необходимостью сущности исторического человека. Нужно сделать только один шаг, дабы уразуметь, как таким образом понятый λόγος определяет сущность языка и как λόγος становится наименованием речи. Человеческое бытие есть по своей исторической, раскрывающей историю сущности логос, собирание и разумение бытия сущего; свершение того неуютнейшего, в котором

сверхвластительное через
властидеятельность становится
явлением и приводится к стоянию.
Но из хора «Антигоны» Софокла мы
уловили: одновременно с прорывом в
бытие происходит вхождение в слово,
в язык.

Вместе с вопросом о сущности
языка на поверхность всегда выходит
вопрос и о происхождении языка.
Ответ ищут окольными путями.
Первым, решающим ответом на
вопрос о происхождении языка
остается и здесь: происхождение это
— по-прежнему тайна; и не потому,
что люди до сих пор были
недостаточно хитры, но потому, что

все хитрости и вся пронизательность попадали впросак, пока не стали всеобщими. Таинственность принадлежит сущности происхождения языка. Смысл же этого таков: язык мог возникнуть только из сверхвластительного и неуютного в прорыве (Aufbruch) человека в бытие. В этом прорыве язык как словостановление бытия был — поэзией. Язык есть прапоэзия, в которой народ творит бытие. Наоборот, великая поэзия, благодаря которой народ вступает в историю, начинает построение стати (Gestaltung) принадлежащего этому народу языка. Греки создали и

познали эту поэзию благодаря Гомеру. Язык открылся их сиюбытности как прорыв в бытие, как раскрывающее построение стати сущего.

То, что язык есть логос, собирание, вовсе не само собой разумеется. Но мы понимаем это толкование языка как логоса, исходя из начала исторической сиюбытности греков, из основного направления, в котором им вообще раскрылось бытие, и они установили его в сущем.

Слово, называние, ставит открывающееся сущее из непосредственного

сверхвластительного натиска обратно в его бытие и сохраняет его в этой открытости (Offenheit), ограниченности и постоянстве. Обычно название не задним числом наделяет уже очевидное (offenbar) сущее обозначением и опознавательным знаком, называемым «слово», а наоборот: слово опускается с высоты своего изначального власто-действия как раскрытия бытия до простого знака, и именно так, что он затем сам подключается к сущему. В изначальном сказывании бытие сущего раскрывается в складе (Gefüge) своей собранности. Это

раскрытие собирается во втором смысле, согласно которому слово сохраняет изначально собранное и, таким образом, управляет властвующим, φύσις. Человек есть некто, стоящий и действующий в логосе, в собирании: собиратель. Он принимает и осуществляет управление властвованием сверхвластительного.

Но мы знаем: эта властидеятельность есть неуютнейшее. Ради τόλμα, дерзания, человек с необходимостью приходит и к дурному, и к добродетельному и благородному. Где язык говорит как нуждающееся во власти собирание,

как укрощение сверхвластительного и как охранение, там и только там необходимы также несвязанность и потеря. Поэтому язык как свершение есть всегда одновременно и речь, вместо раскрытия бытия его прикрытие, вместо собирания в склад и лад рассеивание в нескладности (Unfug). Логос как язык не делается сам по себе. Потребно λέγειν: χρή τό λέγειν, потребно собирающее разумение бытия сущего. [Откуда понуждает потребность? Woher nötigt die Not?]

К п. 3. Так как сущность языка обнаруживается в собирании собранности (Gesammeltheit) бытия,

то язык как повседневная речь лишь тогда достигает своей истины, когда сказывание и слушание направлены на логос как собранность в смысле бытия. Ибо в бытии и его складе сущее изначально и авторитетно, как бы уже заранее заявляет о себе как о λείόμενον, как о собранном, сказанном, пред- и вы-сказанном. Лишь теперь мы понимаем всю совокупность отношений, в которых находится изречение Парменида, согласно которому разумение происходит ради бытия.

Отрывок гласит (VIII, 34–36):

«Сопричастны друг другу разумение и то, ради чего это

разумение совершается. А именно не без сущего, в котором оно (бытие) уже высказано, ты обнаружишь (обретешь) разумение». Отношение к логосу как к φύσις делает λέγειν разумеющим собиранием, а разумение — собирающим. Поэтому λέγειν, чтобы самому оставаться собранным, должно отвергнуть всякое простое говорение, словоохотливость и речистость. Вот и у Парменида мы находим резкое противопоставление λόγος и γλώσσα (фр. 7, ст. 3 сл.). Отрывок соответствует началу фр. 6, где в связи с прокладыванием первого необходимого пути к бытию

говорится, что потребно собрать себя
в направлении бытия сущего. Теперь
речь идет о наставлении по поводу
путешествия по третьему пути — в
видимость. Он ведет через сущее,
также всегда стоящее в кажимости.
Он обычен. Поэтому знающий
человек должен постоянно отрывать
себя от этого пути, уходя в λέγειν и
νοεῖν бытия:

«и вовсе не должна тебя
довольно-таки лукавая привычка
принуждать, направляя на этот
путь,
чтобы ты затерялся в не-
видящем глазении и наполненном
шумом слушании

и в словоохотливости, но решай
разделяя,
поставляя перед собой воедино
собранное доказательство
многообразного
противоборства,
данное мною».

Λόγος находится здесь в самой
тесной связи с κρίνειν, с разделением
как разрешением в исполнении
собрания к собранности бытия.
Избирающий (auslesend) «вы-чит»
(Lesen) обосновывает и несет на себе
следование за бытием и защиту от
видимости. В значении κρίνειν
слышится одновременно: избирать,

выделять,— чиноустанавливающая мера.

Благодаря этому тройному указанию, истолкование изречения вело нас столь далеко, что сделалось очевидным: у Парменида на самом деле сказано о логосе. Логос есть потребность и нуждается в собственной власти для защиты от словоохотливости и небрежности. Логос выступает как λέγειν по отношению к φύσις. В этом расхождении логос как свершение собирания становится основой, которая обосновывает человеческое бытие. Поэтому мы говорим: в этом изречении дается прежде всего

решительное определение сущности человека. Быть человеком значит принять на себя соби́рание, собирающее разуме́ние бытия сущего, знающее *внесение* являющегося в творение (Ins-Werksetzen des Erscheinens) и, приняв, *управлять* (verwalten) несокрытостью, *охранять* ее от сокрытости и прикровенности. Так в начале европейской философии уже становится зримым, как вопрос о бытии с необходимостью включает в себя обоснование сиюбытности. Эта взаимосвязь бытия и сиюбытности (и соответствующее вопрошание о нем) вообще не затрагивается

ссылкой на гносеологическую постановку вопроса, так же как и внешним утверждением, что якобы всякая концепция бытия зависит от понимания (Auffassung) сиюбытности. [Если же вопрос о бытии ищет не просто бытие сущего, но само бытие в его сущности, тогда в полной мере становится необходимым вытекающее из этого вопроса обоснование сиюбытности, которое поэтому и только поэтому обрело имя «фундаментальной онтологии». Ср. *Sein und Zeit*. Введение].

§ 54. Начальное толкование
сущности человека как
 $\phi\upsilon\sigma\iota\varsigma = \lambda\omicron\gamma\omicron\varsigma \acute{\alpha}\nu\theta\rho\omega\pi\omicron\nu \acute{\epsilon}\chi\omega\nu$, в
отличие от полнейшей формулы:
 $\acute{\alpha}\nu\theta\rho\omega\pi\omicron\varsigma = \zeta\acute{\omega}\omicron\nu \lambda\omicron\gamma\omicron\nu \acute{\epsilon}\chi\omicron\nu$

Это начальное раскрытие
сущности человеческою бытия мы
называем *решающим*. Правда, оно не
сохранилось и не удержалось в
качестве этого великого начала,
следствием чего явилось нечто
совсем иное: принятая затем в
Европе и доныне не поколебленная в
господствующем мнении дефиниция
человека как разумного существа.
Дабы сделать зримым отстояние
этой дефиниции от начальною

раскрытия сущности человеческого бытия, мы формально можем противопоставить начало и конец друг другу. Конец обнаруживается в формуле: $\alpha\nu\theta\rho\omega\pi\omicron\varsigma = \zeta\acute{\omega}\omicron\nu \lambda\acute{o}\gamma\omicron\nu \acute{\epsilon}\chi\omicron\nu$, человек - живое существо, наделенное разумом. Начало мы заключим в вольно образованную формулу, которая обобщает прежнее наше толкование: $\phi\acute{\upsilon}\sigma\iota\varsigma = \lambda\acute{o}\gamma\omicron\varsigma \alpha\nu\theta\rho\omega\pi\omicron\nu \acute{\epsilon}\chi\omicron\nu$, бытие, сверхвластительное явление, вынуждает собирание, которое вбирает в себя человеческое бытие и обосновывает его.

Там, в конце, что-то, впрочем, еще осталось от взаимодействия

логоса и человеческого бытия, но логос давно уже формализовался (veräußerlicht) в способность рассудка и разума. Эта способность основывается на наличии существ особого рода, на ζῶον βέλτιστον, наиболее удавшемся (bestgeraten) животном (Ксенофонт).

Здесь, в начале, человеческое бытие, наоборот, основывается в раскрытии бытия сущего.

В поле зрения привычных и господствующих дефиниций, в поле зрения христиански направленной новой и новейшей метафизики, теории познания, антропологии и этики наше истолкование изречения

должно казаться произвольным переосмыслением, втолковыванием того, что никогда не сможет установить «точная интерпретация». Это верно. Для обычного современного мнения сказанное есть на самом деле лишь результат той, вошедшей уже в поговорку, властности и односторонности, которая свойственна хайдеггеровскому методу истолкования. Однако здесь дозволено и должно все же спросить: какое истолкование есть истинное? То, которое просто принимает перспективу зрения своего понимания, потому что оно просто в

ней оказалось и поскольку эта перспектива предлагает себя как привычное и само собой разумеющееся; или же то, которое с самого начала ставит под сомнение привычное направление взгляда, ибо могло ведь так быть, и в действительности так оно и есть, что это направление взгляда указывает вовсе не на то, что следует увидеть.

В любом случае отказ от общепринятого и возвращение к вопрошающему толкованию есть прыжок. Прыгнуть может лишь тот, кто берет правильный разбег. В этом разбеге решается все; ибо он означает, что мы действительно

вопрошаем и только этим вопрошанием и создаем направление взгляда. Но это свершается не как попало и не с опорой на некую объявленную нормой систему, но в исторической необходимости и из нее, из потребностей исторической сиюбытности.

Λέγειν и νοεῖν, соби́рание и разу́мение, суть потребность и власто-действие *против* сверхвластительного, но при этом всегда только *для* этого. Так, властидеятельные снова и снова будут отшатываться от этого использования власти, но все же отступить не смогут. В таком

отшатывании и все же в такой воле к овладению (Bewältigenwollen) должна время от времени проглядывать возможность, что овладение сверхвластительным надежнее всего и полностью одержит победу в том случае, если бытию, восходящему властвованию, которое бытует в себе как λόγος, как собранность противоборствующего, будет по крайней мере сохранена сокрытость и тем самым отчасти отрезана всякая возможность явления. К властидеятельности неуютнейшего относится данная дерзость [которая на самом деле есть высшее признание]: в отказе от

всякой открытости по отношению к
являющемуся властвованию
сверхвластвовать (überwältigen) над
оним, быть равным ему в том
смысле, чтобы закрыть
(verschliessen) для его всевласти
(Allgewalt) самое место явления.

Отказ от подобной открытости
по отношению к бытию означает для
сиюбытности не что иное, как
отречение от своей сущности. Оно
требует: выйти из бытия или же
никогда не войти в сиюбытность (в
присутствие). Таковое высказано у
Софокла в одном из хоров трагедии
«Эдип в Колоне», ст. 1224 сл.: μή
φύναι τὸν ἅπαντα νικά λόγον, «никогда

не войти в сиюбытность — это одерживает верх над собранностью сущего в целом».

Никогда не принимать сиюбытность, μή φῦναι, сказано о человеке как таковом, который, по существу, собран вместе с φύσις как ее собиратель. Здесь φύσις, φῦναι употреблено в значении бытия человека, а λόγος, в понимании Гераклита, как властвующий лад сущего в целом. Это поэтическое слово высказывает сокровенное отношение сиюбытности к бытию и его раскрытию, называя отдаленнейшую от бытия даль — не-сиюбытность. Здесь показуется

неуютнейшая возможность
сиюбытности: в крайнем власто-
действии против самого себя сломать
сверхвластие (Übergewalt) бытия.
Сиюбытность обладает этой
возможностью не как пустым
выходом, но она *есть* эта
возможность в той мере, в какой
сиюбытность вообще есть; ибо как
сиюбытность она должна все же,
применяя власто-действие,
разбиваться о бытие.

От этого веет пессимизмом. Но
было бы ошибкой награждать
греческую сиюбытность таким
титолом, и не потому, что греки в
основе своей были оптимистами, но

потому, что такие оценки вообще не имеют отношения к греческой сиюбытности. Греки, правда, были пессимистичнее, чем любой пессимист, однако они были и оптимистичнее, чем любой оптимист. Их историческая сиюбытность стоит по ту сторону пессимизма и оптимизма.

Обе эти оценки рассматривают сиюбытность сходным образом как некое предприятие — убыточное или прибыльное. Это мировоззрение выражено в известной фразе Шопенгауэра: «Жизнь есть предприятие, которое не покрывает своих расходов». Данная фраза не

потому неверна, что «жизнь» в конце концов все-таки покрывает расходы, но потому, что жизнь (как сиюбытность) вообще не есть предприятие. Правда, она уже в течение многих столетий такова, и потому греческая сиюбытность и остается для нас загадкой.

Не-сиюбытность есть высшая победа над бытием. Сиюбытность есть постоянная потребность поражения и возрождения своевластия против бытия, и именно в том виде, что всевластие бытия насилует (в буквальном смысле) сиюбытность, делая ее источником своего явления и в качестве такового

овладевает ею, пронизывает властью и сохраняет тем самым в бытии.

*§ 55. Расхождение λόγος и φύσις
и преимущество λόγος перед
бытием.*

*Λόγος становится судилищем
бытия, φύσις превращается в οὐσία*

Расхождение λόγος и φύσις свершается. Но это еще не есть выходение логоса. Это значит: логос выходит навстречу бытию сущего и выступает «против» него еще не так, чтобы самому [в качестве разума, Vernunft] становиться судилищем бытия и брать на себя и

упорядочивать определение бытия сущего.

Это происходит лишь тогда и только благодаря тому, что логос отказывается от своей начальной сущности, поскольку бытие как φύσις скрывается и перетолковывается. Вследствие этого меняется сиюбытность человека. Затяжной конец этой истории, посреди которого мы уже давно находимся, есть господство мышления как ratio (как разума, так и рассудка, Verstand) над бытием сущего. Отсюда начинается перебрасывание «рационализмом и иррационализмом», которое по сию

пору разыгрывается во всевозможных облачениях и под самыми противоречивыми заголовками. Иррационализм — лишь ставшая явной слабость и полное банкротство рационализма, и потому таков и сам. Иррационализм есть выход из рационализма, ведущий не к свободе, а *еще вернее* приводящий в дебри рационализма, ибо он оживляет мнение, будто бы рационализм преодолевается простым отрицанием, в то время как он стал еще опаснее, ибо прикровенно и беспрепятственно ведет свою игру.

В задачу данной лекции не входит изложить внутреннюю историю, в которой осуществилось формирование (господства мышления [как ratio логики]) над бытием сущего. Подобное изложение, несмотря на его внутренние трудности, останется безо всяких исторических последствий, пока мы сами не пробудим силы собственного вопрошания из нашей и для нашей истории в ее теперешнем моменте.

В противовес этому необходимо, пожалуй, еще показать, как на основе начального расхождения λόγος и φύσις происходит то выхождение логоса, которое впоследствии

становится исходным для
установления господства рассудка.

Это выхождение логоса и пред-
уготовление стать судилищем над
бытием происходит еще в греческой
философии и даже определяет ее
конец. Греческой философией как
началом философии европейской мы
овладеем лишь тогда, когда
постигнем это начало в его
начальном конце, ибо прежде всего
он и только он стал для
последующего времени «началом», и
причем таким, которое сразу же
скрыло начальное начало. Но этот
начальный конец великого начала,
философия Платона и Аристотеля,

останется великим, даже если мы не учтем величины его влияния на Европу.

Теперь спросим: как достигается выхождение и преимущество логоса по отношению к бытию? Как происходит решающее формирование отделения бытия от мышления? Данную историю можно обозначить разве что только несколькими грубыми штрихами. Мы начинаем при этом с конца и спрашиваем:

1. Как выглядит соотношение λόγος и φύσις в конце греческой философии, у Платона и Аристотеля? Как понимается здесь

φύσις? Какой образ и какую роль принял на себя λόγος?

2. Как был достигнут такой конец? Где лежит настоящая причина изменения?

а) Φύσις становится ἰδέα: ἰδέα как следствие сущности становится самой сущностью. Истина становится правильностью.

Λόγος становится ἀπόφανσις и первоистокom категорий

К п. 1. Для бытия (φύσις) в качестве определяющего и первовластвующего (vorwaltend) имени выдвигается в конце концов

слово ἰδέα , εἶδος, «идея». С тех пор истолкование бытия как идеи господствует над всем европейским мышлением, проходя сквозь историю его изменений вплоть до сегодняшнего дня. В этом происхождении заключено также обоснование того, что в великом и окончательном завершении первого акта европейского мышления, в системе Гегеля, действительность действительного, бытие в абсолютном смысле постигается как «идея» и так подчеркнуто именуется. Но что же это значит, что φύσις у Платона толкуется как ἰδέα?

Уже при первом вводном определении греческого познания бытия наряду с другими наименованиями названы $\acute{\iota}\delta\acute{\epsilon}\alpha$, $\epsilon\acute{\iota}\delta\omicron\varsigma$. Если мы непосредственно столкнемся с философией Гегеля, или какого-нибудь другого мыслителя Нового времени, или со средневековой схоластикой и повсюду встретимся с употреблением имени «идея» в значении бытия, то все это, если не обманывать себя, на основе *принятых* представлений *необъяснимо*. Напротив, мы поймем, в чем тут дело, если оттолкнемся от начала греческой философии. Тогда мы сразу же сможем измерить

расстояние между истолкованием бытия как φύσις и как ἰδέα.

Слово ἰδέα подразумевает узренное в зримом, зрелище, чем-то преподносимое. То, что преподносится, есть соответствующий вид, εἶδος: того, что является. Вид какой-либо вещи есть то, в чем она, как мы говорим, презентирует себя, пред-ставляет — в качестве таковой перед нами стоит; то, в чем и в качестве чего она присутствует, т.е. в греческом смысле *есть*. Это стояние есть постоянство от себя восшедшего, φύσις. Но это сие-стояние постоянного есть вместе с тем, с точки зрения человека,

передний план того, что присутствует *от себя самого*, иными словами уразумеваемое. Имея вид, присутствующее сущее стоит в своем что и как. Он [вид] вос-принят и принят, находится в собственности приятия, он есть его имущество, наличное присутствие присутствующего: οὐσία. Так οὐσία может иметь двойное значение: присутствие присутствующего и присутствующее в «что» своего внешнего вида.

Здесь скрывается первоисток последующего различения *existentia* и *essentia*. Если, напротив, ставшее привычным разделение *existentia* и

essentia слепо заимствовать из традиции, то навсегда останется непонятным, в какой мере existentia и essentia, с их отличиями друг от друга, отделятся от бытия сущего, чтобы охарактеризовать его. Но если ἰδέα (вид) понимать как присутствие, тогда оно обнаружит себя как постоянство в двойном смысле. Вид содержит в себе, с одной стороны, выставленность из нескрывтости (das Heraus-stehen-aus-der-Unverborgenheit), простое ἐστίν. С другой стороны, в виде обнаруживает себя имеющее вид, то, *что* устоялось в нем, τί ἐστίν.

Итак, *ἰδέα* составляет бытие сущего. Однако *ἰδέα* и *εἶδος* употребляются здесь в расширительном смысле, не только в значении зримого плотским оком, но и в значении всею уразумеваемого. То, *что* есть всякий раз сущее, заключается в его виде, оный же демонстрирует (вводит в *присутствие*) «что».

Но, спросим мы немедленно, не является ли это толкование бытия как *ἰδέα* типичным для греков? Оно с неотвратимой необходимостью вырастает из того факта, что бытие познается как *φύσις*, как восходящее властвование, как явление, как

стояние-в-свете (Im-Licht-stehen). Что же еще показывает являющееся в явлении, как не свой вид, $\acute{\iota}\delta\acute{\epsilon}\alpha$? В какой мере толкование бытия как $\acute{\iota}\delta\acute{\epsilon}\alpha$ должно удаляться от φύσις? Не абсолютно ли права традиция передачи греческой философии, которая на протяжении столетий рассматривает ее в свете платоновской? Истолкование Платоном бытия как $\acute{\iota}\delta\acute{\epsilon}\alpha$ не только не есть отступление или даже отпадение от начала, но постигает его даже шире и острее и обосновывает его «учением об идеях». Платон есть завершение начала.

Действительно, нельзя отрицать, что истолкование бытия как *ἰδέα* является результатом исходного познания бытия как *φύσις*. Оно, как мы говорим, есть необходимый вывод из сущности бытия как *восходящей зримости*. Но в этом нет ничего от удаления ни, тем паче, отпадения от начала. Вовсе нет.

Но если то, что является сущностным *следствием*, само поднимается до сущности, что тогда происходит? Тогда начинается отпадение, и оно, в свою очередь, вызывает своеобразные последствия. Так и случилось. Решающим остается не то, что *φύσις* вообще

была обозначена как ἰδέα, но то, что ἰδέα всплывает как единственное и определяющее толкование бытия.

Нетрудно оценить расстояние между обоими толкованиями, если обратить внимание на различие перспектив, в которых движутся эти сущностные определения бытия, φύσις и ἰδέα. Φύσις есть восходящее властвование, в-себе-сие-стояние (In-sich-dastehen), постоянство. Ἰδέα, вид как узренное, есть определение постоянного, поскольку и лишь поскольку оно противостоит зрению. Но ведь φύσις как восходящее властвование тоже есть явление. Безусловно. Только само явление

имеет два смысла. С одной стороны, явление значит: то, что себя собирает, по-ставленне-себя (Sich-zum-Stand-bringen) в собранность и стояние в ней. С другой стороны, явление значит: в качестве уже сие-стоящего (Dastehendes) предъявлять передний план, поверхность, вид как предложение взглянуть.

Если разницу между явлением и явлением рассматривать, исходя из сущности пространства, то она окажется таковой: явление в первом и собственном смысле занимает в качестве собранного устанавливания-себя (Sich-zum-Stand-bringen) определенное пространство, только

тогда и завоевывая его, создавая себе пространство в качестве так стоящего, добывая все ему принадлежащее, не будучи воссозданным само. Явление во втором смысле выступает из уже готового пространства и становится зримым при взгляде на него в прочных границах этого пространства. Решающим здесь становится лик (Gesicht), который принимает вещь, а не она сама. Явление в первом смысле вскрывает пространство. Явление во втором смысле дает возможность *обозреть* и измерить вскрытое пространство.

Но разве изречение Парменида не говорит: бытие и разумение, т.е. узренное и зрение, сопричастны друг другу. Безусловно, узренное относится к зрению, но из этого не следует, что только узренность как таковая должна и может определять присутствие узренного. Изречение Парменида как раз и говорит, что не бытие должно быть постигнуто из разумения, т.е. только как воспринятое, но разумение существует ради бытия. Разумение так должно раскрывать сущее, чтобы ставить сущее обратно в его бытие, принимать его в соответствии с оным, дабы оно, представляя себя,

было тем, что оно собой представляет. Но в истолковании бытия как *ἰδέα* не только то, что вытекает из сущности, превратно толкуется как сама сущность, но подобным образом фальсифицированное лжетолкуется вторично, и это вновь происходит в процессе греческого познания и понимания.

Идея как вид сущего составляет то, что оный есть. Чтойность, «сущность» в этом значении, т.е. понятие сущности, становится также двусмысленным:

а. Некое сущее бытует, властвует, взывает к ему

принадлежащему и вызывает его, т.е. именно не что иное, как противоборство.

б. Некое сущее бытует как то или иное: оно обладает этой чтойной определенностью.

Хотя и было упомянуто, как в превращении φύσις в ἰδέα выступает τί ἐστίν (отвечающее на вопрос, что есть вещь, Wassein) и как от нее отличается ὅτι ἐστίν (отвечающее на вопрос, есть ли вещь, Daß-sein), т.е. происхождение сущности различения essentia и existentia, однако здесь не место это обсуждать. [Об этом шла речь в лекции летнего семестра 1927

года, «Die Grundprobleme der Phänomenologie», GA Bd. 24, 1975.]

Но коль скоро сущность бытия заключается в чтойности (идее), чтойность как определенное бытие сущего есть также сущнейшее в сущем. Это, со своей стороны, есть собственно сущее, ὄντως ὄν. Бытие как ἰδέα вырастает теперь до собственно сущего, а само сущее, когда-то властвующее, опускается до того, что Платон называет μή ὄν, то, чего, собственно, не должно было быть и что, собственно, также не есть, потому что оно всегда, в осуществлении, искажает идею, чистоту вида, встраивая его в

материю. Ἰδέα, в свою очередь, превращается в παράδειγμα, образец. Одновременно идея по необходимости становится идеалом. Воссозданное, собственно говоря, не «есть», но имеет в бытии свою долю, μέθεξις. Χωρισμός, пропасть между идеей как собственно сущим, про- и первообразом (Vor- und Urbild), и собственно не-сущим, подражанием и отражением, разверзлась.

Теперь явление, исходя из идеи, приобретает другой смысл. Являющееся явление не есть больше φύσις, восходящее властвование, как и не самопоказывание вида, но явление есть возникновение

отражения. Поскольку отражение никогда не достигнет своего первообраза, являющееся есть *простое* явление, собственно говоря, некая кажимость, т.е. в данном случае ущербность. Ὅν и φαίνόμενον расходятся. В этом таятся и дальнейшие существенные последствия. Так как собственно сущее есть ἰδέα, а ἰδέα есть прообраз, всякое открытие сущего должно быть направлено к тому, чтобы уподобиться первообразу, ассимилироваться с прообразом, сообразоваться с идеей. Истина, лежащая в φύσις, ἀλήθεια как нескрытость в восходящем

властвовании, становится ὁμοίωσις и μίμησις, уподоблением (Angleichung), подражанием (Sichrichten) чему-то, правильностью зрения, разумения как представления.

Как только мы, наконец, по-настоящему поймем все это, мы не станем больше отрицать, что вместе с истолкованием бытия как ἰδέα отверзается пространство, удаляющее от изначального начала. Если мы говорим здесь о некоем «отпадении», то следует признать, что это отпадение, несмотря ни на что, еще находится на высоком уровне, не опускаясь до нижнего предела. Этот уровень можно

измерить, исходя из следующего. Великое время греческой сиюбытности так велико, что будучи единственной классикой, оно даже создает метафизические условия возможности любого классицизма. В основных понятиях *ἰδέα*, *παράδειγμα*, *ὁμοίωσις* и *μίμησις* предначертана метафизика классицизма. Платон — не классицист, ибо он еще не может им быть, но он классик классицизма. Превращение бытия из *φύσις* в *ἰδέα* вызывает одну из существенных форм движения, в которых движется история Европы, а не только история ее искусства.

Теперь надлежит проследить, что, в связи с переосмыслением φύσις, получается из логоса. Открытие сущего свершается в логосе как собирание. Изначально оно совершается в языке, поэтому логос становится мерой определения сущности речи. Язык как высказанное и сказанное и вновь сказываемое хранит каждый раз открытое сущее. Сказанное может быть пересказано и продолжено. Хранимая в нем истина распространяется и именно таким образом, что само изначально открытое сущее не каждый раз познается собственным образом. В

продолженном сказывании истина как бы отделяется от сущего. Это может зайти так далеко, что пересказывание становится простым глаголением, γλῶσσα. Все высказанное подвергается подобной опасности. [Ср. *Sein und Zeit*, § 44 б.]

Это значит: решение об истинном совершается теперь как разлад между настоящим сказыванием и простым глаголением. Логос, в смысле сказывания и высказывания, становится той областью и тем местом, где решается участь истины, т.е. изначальной нескрытости сущего и тем самым бытия сущего.

Сначала логос как собрание есть свершение нескрытости, заложен в ее основание и служит ей. Теперь логос как высказывание, наоборот, становится точкой помещения истины в смысле правильности. Так возникает суждение Аристотеля, согласно которому логос как высказывание есть то, что может быть истинным или ложным.

Истина как нескрытость есть изначально свершение самого властвующего сущего и управляема собранием, теперь же она становится свойством логоса. Становясь свойством высказывания, истина не только меняет свое место;

она изменяет свою сущность. С точки зрения высказывания, истина достигается, если сказывание придерживается того, о чем оно высказывается, если высказывание соотнобразуется с сущим. Истина становится правильностью логоса. Тем самым логос выходит из первоначальной скованности в свершение несокрытости, и именно так, что участь истины и тем самым сущего решается из него самого и возвращаясь к нему; и не только сущего, но даже, и прежде всего, бытия. Логос есть теперь λέγειν τί κατὰ τινος — сказывать что-то о чем-то. То, о чем сказывается, есть

всякий раз лежащее в основании *высказывания*, подлежащее ему, *υποκειμενον* (subjectum). Исходя из логоса как получившего самостоятельность в высказывании, бытие свидетельствует о себе как о данном пред-лежании. [Это определение бытия так же; как и *ἰδέα*, прообразовано в смысле своей возможности в *φύσις*. Только исходящее из себя становящееся властвование может в качестве присутствия определить себя как внешний вид и пред-лежание.]

В высказывании то, что лежит в основе, может быть представлено разным способом: в качестве так или

иначе устроенного, имеющего ту или иную величину, те или иные отношения. Быть таким, быть стольким, быть соотносительным суть определения бытия. Так как оные как способы сказанности черпаются из логоса — а высказываться значит $\kappa\alpha\tau\eta\omicron\rho\epsilon\acute{\iota}\nu$, - определения бытия сущего называются $\kappa\alpha\tau\eta\omicron\rho\acute{\iota}\alpha$ категории. Отсюда учение о бытии и определениях сущего как таковых становится учением, которое исследует категории и их порядок. Цель любой онтологии — учение о категориях. То, что сущностные особенности бытия суть категории, с

давних пор и поныне является само собой разумеющимся. Но в основе своей это странно. Понятным это станет лишь тогда, когда мы постигнем, что и как логос, будучи высказыванием, расходится с оным не только в отношении к φύσις, но и *вопреки* ей, и одновременно выступает как *та* решающая сфера, которая становится источником для определений бытия.

Однако логос, φύσις, изречение в смысле высказывания, столь изначально решает участь о бытии сущего, что каждый раз, когда одно изречение *противостоит* другому, когда имеется *противо-речие*,

ἀντίφασις, противоречивое не может *быть*. Наоборот, то, что не противоречит себе, бытийно. Извечный предмет спора, имеет ли закон противоречия у Аристотеля «онтологическое» или «логическое» значение, поставлен неверно, ибо для Аристотеля нет ни «онтологии», ни «логики». И то, и другое возникает лишь на почве аристотелевой философии. Напротив, закон противоречия имеет «онтологическое» значение, поскольку является основным законом логоса, «логическим» законом. Снятие закона противоречия в диалектике Гегеля

поэтому в принципе является не преодолением господства логоса, а его *высшей ступенью*. [То, что Гегель обозначает собственную метафизику, т.е. «физику», именем «логика», напоминает как о логосе в смысле места категорий, так и о логосе в смысле начальной φύσις.]

В форме высказывания логос стал чем-то находимым (vorfindlich). Это наличное есть поэтому нечто доступное, подручное, то, что можно использовать для извлечения и утверждения истины как правильности. В связи с этим удобно видеть в этом способе извлечения истины инструмент, ὄργανον, и

сделать этот инструмент действительно ручным. Это тем потребней, чем решительней превращением φύσις в εἶδος, а λόγος в κατηγορία прервалось *изначальное* открытие бытия сущего, а истинное как правильное, обрастая дискуссиями, теориями, предписаниями, становится более распространенным, доступным и плоским. Стало быть, и логос нужно приготовить как инструмент. Наступил час рождения логики.

Не зря античная школьная философия обобщила работы Аристотеля, относящиеся к логосу, под названием «Органон». Логика в

основных своих чертах этим уже завершена. Двумя тысячелетиями позднее Кант в предисловии ко 2-му изданию «Критики чистого разума» сможет сказать, что логика «со времен Аристотеля не посмела ступить ни шагу назад», «что она и поныне не смогла ступить ни шагу вперед и, таким образом, кажется, по всей видимости, закрытой и завершенной». И не только так кажется, так оно и есть. Ибо логика, несмотря на Канта и Гегеля, в существенном и начальном не сделала больше ни одного шага. Единственный возможный шаг состоит только в том, чтобы ее

[именно как определяющую перспективу истолкования бытия] перетряхнуть с самого *основания*.

Взглянем теперь на сказанное о φύσις и λόγος в совокупности. Φύσις становится ἰδέα (παράδειγμα), истина — правильностью. Логос становится высказыванием, местом истины как правильности, первоисточником категорий, основоположением, управляющим возможностью бытия. «Идея» и «категория» суть те будущие термины, под знаком которых находится европейское мышление — и деятельность, и оценки, вся сиюбытность. Превращение, которое претерпевают

φύσις и λόγος, и тем самым превращение их взаимосвязи друг с другом, есть отпадение от начального начала. Философия греков приходит к европейскому господству не из своего изначального начала, но из начального конца, который свое величие и окончательное совершенство получает у Гегеля. История — там, где она настоящая, — погибает не как живое существо, прекращая свое существование и приходя к концу, история погибает исторически.

б) Основа превращения φύσις и λόγος в идею и высказывание:

*крах несокрытости —
невозможность обоснования ἀλήθεια
в потребности бытия*

Но что же свершилось, что должно было свершиться, чтобы в греческой философии случился этот начальный конец, это превращение φύσις и λόγος? Этим мы ставим себя перед вторым вопросом.

К п. 2. В представленном превращении следует принять во внимание двойное обстоятельство.

а) Это превращение начинается в самой сущности φύσις и λόγος, точнее говоря, вследствие этой сущности, и именно таким образом, что являющееся (в своей зримости)

обнаруживает себя в виде, что сказанное сразу же попадает в область высказывающего речения. Превращение, следовательно, идет не извне, а «изнутри». Но что значит здесь «изнутри»? Вопрос не в φύσις самой по себе и не в λόγος самом по себе. Из Парменида мы видим, что и та, и другой в сущности сопричастны друг другу. Их соотношение есть поддерживающее и властвующее основание их сущности, их «нутро», хотя причина самого отношения прежде всего и собственно скрыта в сущности φύσις. Но что это за отношение? Спрошенное попадет в наше поле зрения, если мы выделим

теперь в представленном превращении второй член.

б) Превращение каждый раз приводило к тому, что изначальная сущность истины, ἀλήθεια (несоккрытость), рассмотренная как со стороны идеи, так и со стороны высказывания, превращалась в правильность. Несоккрытость и есть внутреннее, т.е. властвующее отношение между φύσις и λόγος в его изначальном смысле. Властвование бытует как выхождение-в-несоккрытость (In-die-Unverborgenheit-hervor-kommen). Но разумение и собирание суть правящая власть раскрытия

несокрытости над сущим.
Превращение φύσις и λόγος в идею и
высказывание имеет своей
внутренней причиной превращение
сущности истины как несокрытости
в истину как правильность.

Эта сущность истины не могла
быть удержана и сохранена в своей
начальной изначальности.
Несокрытость, пространство,
основанное для явления сущего,
рухнуло. Как обломки этого падения
были спасены «идея» и
«высказывание», οὐσία и κατηγορία.
После того как ни сущее, ни
собирающие больше не могли быть
поняты и сохранены исходя из

несокрытости, осталась всего одна возможность: то, что развалилось и предъявило себя как наличное, можно было привести в такое соотношение друг с другом, которое само имеет характер наличного. Некий наличный логос должен уподобиться другому наличному существу как своему предмету — и сообразоваться с ним. Впрочем, еще сохранилась последняя видимость и отблеск (Schimmer) изначальной сущности ἀλήθεια. [Наличное с такой же необходимостью предвходит (kommt vor) в несокрытость, с какой пред-идет (vor-geht) в эту несокрытость пред-ставляющее (vor-stellend)]

высказывание.] И все же оставшаяся видимость того, что называлось ἀλήθεια, не обладает больше той весомостью и напряженностью, чтобы быть определяющей основой для сущности истины. Эта видимость никогда больше оной и не стала. Напротив, с тех пор как идея и категория вступили в свое господство, философия напрасно мучает себя, объясняя всеми возможными и невозможными сведениями отношение высказывания (мышления) и бытия; напрасно потому, что вопрос о бытии так и не вернулся на свою

нетронутую основу и почву, чтобы начать развиваться оттуда.

Крах несокрытости, как мы кратко именуем то свершение, происходит, безусловно, не из простой ущербности, неспособности нести далее то, что этой сущностью было дано историческому человеку на сохранение. Причина падения заключается прежде всего в величии начала и в сущности самого начала. [«Отпадение» и «падение» только для поверхностного представления имеют кажимость чего-то негативного.] Начало как начинающее должно некоторым образом оставлять самого себя

позади самого себя. [Так, по необходимости, оно скрывает самого себя, но это самосоккрытие не есть ничто.] Начало не может и никогда не сможет сохранить это начинание таким же непосредственным, как в самом начале, где оно только и может быть сохранено, и именно таким образом, чтобы в своей изначальности оно повторялось еще изначальней. Поэтому только в мыслящем повторении и только соизмеряясь с ним можно судить о начале и падении истины. Необходимость бытия и величие его начала не есть предмет только исторического утверждения,

объяснения и оценки. Это не исключает, а скорее требует того, чтобы данное свершение краха стало в своем историческом происхождении по возможности зримым. Здесь, по ходу этой лекции, достаточно *одного* решающего указания.

*§ 56. Указание на свершение
краха несокрытости в его
историческом*

*протекании: перестройка
истины в «правильность» с учетом
обустройства истины,
содержащейся в α*

Из Гераклита и Парменида мы знаем, что несокрытость сущего не

просто наличествует. Несокрытость становится действенной только через творение: через творение слова как поэзии, творение камня в храме и скульптуре, творение слова как мышления, творение πόλις как того средоточия истории, где все это зарождается и сохраняется. [«Творение» в соответствии с ранее сказанным следует понимать в *греческом* смысле как έργον, как в несокрытость произ-веденное присутствующее (in die Unverborgenheit her-gestellte Anwesende).] Завоевание несокрытости сущего и вместе с ним самого бытия в творении, такое

завоевание нескро̑тости сущего, которое уже в самом себе происходит как постоянное противоборство, есть одновременно борьба против скро̑тости, при-кровенности, против кажимости.

Видимость, δόξα, не есть нечто сопутствующее бытию и нескро̑тости — она им принадлежит. И все же δόξα сама по себе остается двусмысленной. Она подразумевает прежде всего облик, в котором нечто являет себя, и одновременно взгляд, воззрение, которое имеют люди. Сиюбытность прочно укладывается в такие воззрения. Они высказываются и

распространяются. Δόξα в этом случае есть разновидность логоса. Господствующие воззрения закрывают ныне открывающийся вид на сущее. У одного отбирается возможность, являясь из самого себя, повернуться навстречу разумению. Вид, который обычно поворачивается к нам (zu-kehrende Aussicht), оборачивается воззрением (Ansicht). Господство воззрений, таким образом, переворачивает и извращает сущее (verkehrt und verdreht).

«Извращать вещь» греки называют ψεύδεσθαι. Борьба за нескрытость сущего, за ἀλήθεια становится, таким образом, борьбой

против ψεύδος, извращения и искажения. Но сущность борьбы заключает в себе то, что борющийся, победит ли он своего соперника или сдастся ему, попадает от своего соперника в зависимость. Так как борьба против неистины есть борьба против ψεύδος, то борьба за истину становится, если исходить из побежденного ψεύδος, наоборот, борьбой за ἀψευδές, неискаженное, неизвращенное (unverkehrt, unverdreht).

Этим ставится под угрозу изначальное познание истины как не-сокрытости. Ибо неискаженное достигается лишь тем путем, что

разрушение и постижение
неизвращенно, напрямик обращается
к сущему, а значит — соотнобразуется с
ним. Путь к истине как
правильности открыт.

Это свершаемое превращение
несокрытости через искажение в
неискаженность и от нее в
правильность должно
рассматриваться вместе с
превращением φύσις в ἰδέα; λόγος как
собрание — в λόγος как
высказывание. На основе всего этого
для самого бытия вырабатывается то
окончательное толкование, которое
закреплено в слове οὐσία. Оно
подразумевает бытие в смысле

постоянного присутствия, наличности. Собственно сущее есть вследствие этого всегда-сущее, ἀεί ὄν. Постоянно присутствующим является то, к чему мы с самого начала, при всяком постижении и производстве чего бы то ни было, должны возвращаться, — образец, ἰδέα. Постоянно присутствующим является то, к чему мы в каждом λόγος, высказывании, должны возвращаться как к тому, что всегда уже предлежит, что есть ὑποκείμενον, subjectum. Всегда предлежащее (vorliegend) есть, если исходить из φύσις, из восхождения, πρότερον, ранее бывшее, сущее a priori.

Это определение бытия сущего характеризует способ, каким сущее противостоит всякому постижению и высказыванию. Ὑποκείμενον есть предтеча позднейшего толкования сущего как предмета. Разумение, νοεῖν, толкуют исходя из логоса в смысле высказывания. Так νοεῖν превращается в такое разумение, которое в определении чего-то как чего-то [иного] попадающее ему навстречу про-щупывает (durchnimmt), «разумее..... Это высказывающее прощупывание, διάνοια, есть сущностное определение рассудка в смысле представления, которое судит.

Разумение становится рассудком,
разумение становится разумом.

Христианство переосмысляет
бытие сущего как сотворенность
(Geschaffensein). Мышление и знание
полагаются отличными от веры
(fides). Расцвет рационализма и
иррационализма ЭТИМ не
останавливается, но лишь
подготавливается и усиливается.

Поскольку сущее есть нечто
сотворенное Богом, т.е. рационально
задуманное, бытие сущего, как
только связь сотворенного с Творцом
распадается и вступает в господство
человеческий разум, претендуя даже
на абсолютность, неизбежно

начинает мыслиться в чистых категориях математики. Так рассчитываемое и в расчет поставляемое бытие делает сущее подвластным современной математически отлаженной технике, которая есть *существенно* нечто иное, чем всякое доселе известное пользование инструментами.

Сущее есть только то, что, будучи правильно помысленным, не отступает перед правильным мышлением.

Главное наименование, т.е. определяющее толкование бытия сущего, есть οὐσία. Это слово как философское понятие значит:

постоянное присутствие. Еще в то время, когда это слово стало господствующим термином в философии, оно тем не менее сохраняло свое изначальное значение: ἡ ὑπάρχουσα οὐσία (Исократ) есть наличное состояние собственности. Но даже основное значение οὐσία и намеченный в нем путь истолкования бытия не смогли сохраниться. Тотчас же началось переосмысление οὐσία в substantia. В этом значении она была в ходу в Средние века и в Новое время вплоть до сегодняшнего дня. Исходя из господствующего понятия субстанции, а понятие функции есть

только ее математизированная
разновидность, и толкуют задним
числом греческую философию, т.е.
фальсифицируют ее с самого
основания.

Нужно еще посмотреть, каким
образом, отталкиваясь от οὐσίᾱ как
ныне определяющего наименования
бытия, следует понимать разделения
бытие и становление, бытие и
видимость, которые уже
обсуждались. Напомним в связи с
этим схему интересующих нас
разделений:

становление



бытие →

ВИДИМОСТЬ



МЫШЛЕНИЕ

То, что противостоит становлению в качестве антитезы, есть постоянное пребывание. То, что противостоит видимости как простой кажимости, есть собственно узренное, $\acute{\iota}\delta\acute{\epsilon}\alpha$. Как $\acute{\omicron}\nu\tau\omega\varsigma\ \acute{\omicron}\nu$ она есть опять-таки пребывающее (das Bleibende) по отношению к изменчивой видимости. Но становление и видимость определяются не только на основе $\omicron\upsilon\sigma\acute{\iota}\alpha$; ибо $\omicron\upsilon\sigma\acute{\iota}\alpha$, со своей стороны, приобрела решающую

определенность из соотнесенности с
 логосом, высказывающим
 суждением, *διάνοια*. Сообразно этому,
 становление и видимость также
 определяются из перспективы
 мышления.

С точки зрения оценивающего мышления, которое всегда исходит из пребывающего, становление окажется непребыванием (Nichtbleiben). Непребывание показывает себя прежде всего внутри наличного как непребывание в том же месте. Становление являет себя как перемена места, форá, перенос. Перемена места становится определяющим явлением движения,

в свете которого должно быть понято все становление. С расцветом господства мышления в смысле современную математического рационализма не признается никакая иная форма становления, кроме движения в смысле перемены места. Там, где обнаруживаются другие динамичные явления, их пытаются понять, исходя из перемены места. Самая перемена места, движение, постигается, со своей стороны, только из скорости:

$$C = \frac{S}{t}$$

Декарт, философски обосновавший этот способ мышления, в своих *Regulae* п . XII высмеивает всякое иное понятие движения.

Подобно тому как становление определяется в соответствии с οὐσία на основе мышления (расчета), так определяется и другая противоположность бытия - видимость. Она есть неправильность. Основа видимости заключается в превратном мышлении. Видимость становится простой логической неправильностью, ложностью. Исходя из этого мы можем

полностью измерить, что значит
противопоставление мышления
бытию: мышление распространяет
свое господство [относительно
решающего определения сущности]
на бытие и одновременно на то, что
бытию противоположно. Это
господство идет еще дальше. Ибо в
тот момент, когда логос в смысле
высказывания принимает на себя
господство над бытием, когда бытие
познается и постигается как οὐσία,
наличность, тогда и
подготавливается разделение бытия и
долженствования. Тогда схема
ограничений бытия выглядит так:

долженствование



становление



бытие →

ВИДИМОСТЬ



МЫШЛЕНИЕ

Г. Бытие и долженствование (Sein und Sollen)

*§ 57. Долженствование как
противоположность бытию,
коль скоро бытие определяется
как идея. Выстраивание
(Ausgestaltung)*

*и завершение
противоположности. Философия
ценностей*

Будучи представлено в соответствии с нашей схемой, это разделение вновь идет в другом направлении. Разделение *бытие и мышление* обозначено в направлении вниз. Это показывает, что мышление становится несущей и определяющей основой бытия. Обозначение разделения *бытия и долженствования*, напротив, идет вверх. Этим намечено следующее: в то время как бытие ищет свою основу в мышлении, долженствование превышает его. Это

значит: бытие больше не есть дающее меру. Но оно же ведь идея, прообраз? Однако идеи из-за их преобразовательного характера как раз и не являются больше дающими меру. Ибо в качестве того, что дает вид, и будучи сама благодаря этому в некотором роде сущим (ὄν), — идея как таковое сущее требует, со своей стороны, определения *своего* бытия, т.е. снова — некоторого вида. Идея идей, высшая идея есть, согласно Платону, ἰδέα τοῦ ἀγαθοῦ, идея добра.

«Добро» подразумевает здесь не морально добропорядочное, а добродетельное, которое *совершает* и может совершить то, что должно.

Τό ἀγαθόν есть определяющее как таковое, нечто, что прежде всего дает бытию возможность самобытования в качестве ἰδέα, прообраза. То, что дает таковую возможность, есть первично могущее. Но поскольку идеи составляют бытие, οὐσία, ἰδέα τοῦ ἀγαθοῦ, высшая идея стоит ἐπέκεινα τῆς οὐσίας, по ту сторону бытия. Так бытие, не вообще, а *как идея*, отодвигается в противостояние иному, на которое оно само, бытие, постоянно указывает. Высшая идея есть первообраз прообразов.

Теперь не нужны никакие пространные рассуждения, дабы еще раз специально пояснить, каким

образом в этом разделении то, что выделено по отношению к бытию, — долженствование — не невесть откуда привносится в бытие. Самое бытие несет в себе, и как раз будучи определенно истолковано как идея, отношение к про-образующему и должному. В той мере, в какой бытие укрепляет себя относительно характера своей идеи, в той же мере возникает необходимость восполнить свершающееся из-за этого снижение бытия. Но теперь это может удаться только таким образом, что *над* бытием помещается нечто, чем бытие еще не является, но всякий раз *должно* быть.

Нам предстояло только
высветить сущностный первоисток
разделения бытия и
долженствования или, что в основе
своей одно и то же, историческое
начало этого разделения. Здесь не
место прослеживать историю
развития (Ausfaltung) и отклонений
(Abwandlung) этого разделения. Но
одно существенное обстоятельство
назвать следует. При всех
определениях бытия и упомянутых
разделений мы должны иметь в виду:
так как бытие в начале есть φύσις,
восходяще-раскрывающее
властвование, то оно само себя
истолковывает как εἶδος, или ἰδέα.

Это истолкование никогда не покоится исключительно и в первую очередь на философской интерпретации.

Выяснилось следующее: долженствование выступает как противоположность бытию, коль скоро бытие определяется как идея. Этим определением мышление как высказывающий логос (διαλέγεσθαι) приобретает решающую роль. Коль скоро, далее, оно мышление как опирающийся на самого себя разум приобретает в Новое время господство, то тем самым подготавливается соответственное выстраивание стати (Ausgestaltung)

разделения бытия и
долженствования. Завершается этот
процесс у Канта. Для Канта сущее
есть природа, т.е. в физико-
математических категориях
определяемое и определенное.
Природе противостоит
определяемый разумом и в качестве
разума категорический императив.
Кант называет его много раз явно
долженствованием, и именно
постольку, поскольку императив
относится к простому сущему в
смысле побудительной природы.
Фихте противоположность бытия и
долженствования подчеркнуто и
нарочито сделал основой своей

системы. На протяжении XIX века
сущее в понимании Канта,
познаваемое для наук, к каковым
присоединяются науки исторические
и экономические, приобретает
решающее преимущество. Из-за
преимущественного господства
сущего определяющая роль
долженствования ущемляется.
Долженствование должно
самоутвердиться в своих
притязаниях. Оно должно
попытаться обосновать себя в самом
себе. То, что в самом себе
намеревается свидетельствовать о
притязании на долженствование,
должно иметь на это право, исходя из

самого себя. Нечто, подобное
долженствованию, может излучаться
только из того, что предъявляет
такое притязание из самого себя,
что в самом себе содержит некую
ценность, само является *ценностью*.
Ценности в самих себе становятся
основой долженствования. Но так
как ценности противостоят бытию
сущего, понятого в качестве факта,
сами они, со своей стороны, *быть* не
могут. В связи с этим говорят: они
значимы (gelten). Ценности для всех
областей сущего, т.е. наличного, суть
определяющее. История есть не что
иное, как осуществление ценностей.

Платон осмыслил бытие как идею. Идея есть прообраз и, как таковой, дающая меру. Не соблазнительно ли понимать идеи Платона в смысле ценностей и объяснять бытие сущего, исходя из того, что значимо?

Ценности значимы (die Werte gelten). Но значимость слишком уж напоминает о значительности для некоего субъекта. Чтобы еще раз укрепить долженствование, поднявшееся до степени ценностей, самим ценностям приписывают бытие. Здесь бытие *в основе* своей значит не что иное, как присутствие наличного, которое, правда,

наличествует не так грубо и осязаемо, как столы или стулья. Бытием ценностей достигается высшая степень сумятицы (Verwirrung) и отторжения от корней. Так как выражение «ценность» стало затасканным, играя какую-то роль разве что в экономической науке, то ценности называются нынче «цельностями» (Ganzheiten). Но с этим наименованием поменялись только буквы. Во всяком случае в цельностях гораздо зримее то, чем они являются в своей основе, а именно — половинчатостями. Но половинчатости (Halbheiten) в сфере существенного всегда страшнее, чем

ничто, которого так боятся. В начале 1928 года появилась первая часть полной библиографии понятия ценности. В ней указано 661 исследование о понятии ценности. Можно предположить, что с тех пор их число достигло тысячи. И все это называется философией. То, что сегодня повсюду и в полной мере предлагается как философия национал-социализма, но ничего общего не имеет с внутренней истиной и величием этого движения (а именно, с сопряжением планетарно предназначенной техники и человека Нового времени), — все это ловит рыбку в мутных

водах «ценностей» и «цельностей»
[\[12\]](#) .

С какой настойчивостью мысль о ценностях внедрялась в сознание XIX века, мы судим по тому, что сам Ницше, и именно он, мыслит сплошь и рядом в перспективе представления о ценностях. Подзаголовок задуманного им главного произведения «Воля к власти» гласит: «Опыт переоценки всех ценностей». Третья книга называется «Опыт нового установления ценностей». Увязание в хаосе ценностных представлений, непонимание сомнительного происхождения одного объясняет,

почему Ницше не достиг собственно сердцевины философии. Но даже если кто-нибудь в будущем ее достигнет — мы, нынешние, можем этому только способствовать, — то он не избежит увязания, хоть и иного. Никто не перепрыгнет через собственную тень.

*§ 58. Обобщение четырех
различий
ввиду семи предложенных
основных положений*

Мы спрашивали о четырех
разделениях: «бытие и
становление», «бытие и
видимость», «бытие и мышление»,

«бытие и долженствование». Свое объяснение мы предварили семью основными положениями.

Вначале казалось, что речь идет только о мыслительных упражнениях, о различении произвольно сопоставляемых терминов. Повторим их в той же формулировке и проследим, насколько сказанное выдержало нужное направление и при этом выявило то, что надлежало увидеть.

1. Бытие в приведенных разделах отграничивается от иного и имеет поэтому определенность в этом ограничивающем поставлении

границ.

2. Отграничение происходит в четырех связанных между собой и ориентированных друг на друга аспектах. Определенность бытия должна поэтому соответствующим образом разветвляться и увеличиваться.

3. Различения ни в коем случае не случайны. То, что удерживается благодаря им в различии, в качестве сопричастного друг другу изначально стремится к единству. Поэтому разделения обладают собственной необходимостью.

4. Поэтому казавшиеся вначале формальными противоположения

возникли не при случайных обстоятельствах, как бы попав в язык в виде неких речевых оборотов. Они возникли в глубочайшей связи с определяющим для Европы запечатлением (Prägung) бытия, начались вместе с началом философского вопрошания.

5. Эти различия оставались тем не менее господствующими не только в европейской философии, они пронизывают всякое знание, поступки (Tun) и сказывание там, где они высказываются не собственным образом и не такими словами.

6. Перечисленная последовательность названий уже

указывает на порядок сущностной взаимосвязи и исторической смены их запечатления.

7. Изначальное *вопрошание* вопроса о бытии, которое постигло задачу развертывания истины сущности бытия, должно отдать себя на суд скрытым в этих разделениях силам и вернуть их к их собственной истине.

Все, что прежде утверждалось в этих пунктах, стало теперь зримым, кроме высказанного в последнем пункте. В нем содержится не более и не менее, как некое требование. В заключение следует показать,

насколько оно справедливо, а его выполнение необходимо.

Доказательство сего можно вести так, чтобы еще раз обозреть данное «Введение в метафизику» в целом.

*а) Проходящий через все четыре
разделения основной характер
бытия,
постоянное присутствие
(Anwesenheit), ὄν как οὐσία*

Все опирается на заданный вначале основной вопрос: «Почему вообще есть сущее, а не наоборот ничто?» Первичное развертывание этого вопроса принудило нас к

вопросу: как, собственно, обстоит дело с бытием?

Сначала «бытие» казалось нам пустым словом с улетающим значением. Что это именно так, казалось доказуемым фактом среди прочих. Но в конце концов то, что представлялось бесспорным и более не нуждавшимся в вопросе, оказалось *наивопросительнейшим*. Бытие и понимание бытия не суть наличный факт. Бытие есть главное свершение, на основании которого обеспечивается историческая сиюбытность внутри открытого сущего в целом.

Но эту вопросительнейшую основу исторической сиюбытности мы познаем в ее достоинстве и в ее чине только в том случае, если мы подвергаем ее вопросу. Соответственно этому мы и ставим предвопрос: как обстоит дело с бытием?

Указания на привычное, но многообразное употребление слова «есть» убедили нас: говорить о неопределенности и пустоте бытия ошибочно. Скорее «есть» определяет значение и содержание инфинитива «быть», а не наоборот. Теперь можно понять, *почему* это так. «Есть» считается связкой,

«соотносительным словечком» (Кант) в высказывании. Высказывание содержит «есть». Но так как высказывание, λόγος, стало κατηγορία, судилищем над бытием, то оно и определяет бытие, исходя из ему сопричастного «есть».

Бытие, из которого мы исходим как из пустого наименования, должно, следовательно, вопреки этой кажимости, иметь определенное значение.

Определенность бытия была показана на примере четырех разделений:

Бытие, в противоположность становлению, есть пребывание.

Бытие, в противоположность видимости, есть пребывающий прообраз, всегда-тождественное.

Бытие, в противоположность мышлению, есть нечто, лежащее в основании (подлежащее), наличное.

Бытие, в противоположность долженствованию, есть предлежащее как еще не или уже осуществленное должное.

Препинание, самотождественность, наличность, предлежание (**Bleiben.** **Immergleichheit.** **Vorhandenheit.** **Vorheizen**) - все они в основе своей говорят одно: *постоянное*

присутствие (ständige Anwesenheit):
ὄν как οὐσία.

Эта определенность бытия не случайна. Она произрастает из определения, под знаком которого находится историческая сиюбытность благодаря своему великому началу у греков. Определенность бытия не есть дело определения границ обычного словесного значения. Она есть *та сила*, которая еще сегодня держит на себе *все наши* связи с сущим в целом, со становлением, видимостью, мышлением, господствуя над ними.

*б) Вопрос о бытии в противовес
ничто как первый шаг
к действительному преодолению
нигилизма*

Вопрос, как обстоит дело с бытием, совпадает с вопросом о том, как обстоит дело с нашей сиюбытностью в истории, *стоим* ли мы в истории или едва держимся. Если взглянуть метафизически — *едва держимся*. Куда бы мы ни пошли, мы всюду оказываемся внутри сущего и уже не знаем, как обстоит дело с бытием. Прежде всего, мы не очень-то и знаем, что мы этого не знаем. Мы едва держимся и тогда, когда взаимно

уверяем друг друга, что это не так, и тогда, когда стараемся с недавних пор показать, что вопрошание о бытии вносит лишь смятение, действует разрушительно, есть нигилизм. [Это вновь распространяющееся с возникновением экзистенциализма лжетолкование вопроса о бытии является новым только для наивных.]

Но где же действует собственно нигилизм? Там, где цепляются за привычное сущее и полагают при этом, что вполне достаточно принимать по-прежнему сущее как сущее, таковым, каково оно есть. Но вопрос о бытии тем самым

отклоняют, а бытие рассматривают как ничто (nihil), каково оно в известной мере и «есть», пока оно бытует. В забвении бытия заниматься только сущим — нигилизм. Так понятый нигилизм есть *основа* того нигилизма, о котором Ницше заявил в первой книге «Воли к власти».

Явно спрашивая о бытии, добратся до границы ничто и включить его в вопрос о бытии есть, напротив того, первый и единственно плодотворный шаг к действительному преодолению нигилизма.

в) Необходимость нового постижения бытия во всей широте

его

возможной сущности.

*Превращение окруженного
четырьмя делениями бытия
в окружающий круг и основу
всего сущего:*

*различение бытия и сущего как
деление абсолютно изначальное*

То, что вопрос о бытии как
наивопросительнейший заводит так
далеко, нам как раз и показало
разъяснение четырех разделений. То,
от чего отграничено бытие -
становление, видимость, мышление,
долженствование, — не есть нечто
только вымышленное. Здесь
властвуют силы, которые

господствуют над сущим, над его раскрытием и построением его стати, закрытием (*Verschließung*) и рас-строением (*Verunstaltung*) и заволаживают его. Становление — есть ли оно ничто? Видимость — есть ли она ничто? Мышление — есть ли оно ничто? Долженствование — есть ли оно ничто? Ни в коем случае.

Если же все то, что в разделениях *противопоставлено* бытию, *не есть* ничто, тогда оно само является *сущим*, в конце концов даже более сущим, чем то, что в соответствии с о-граниченным (*beschränkten*) определением сущности

бытия почитают сущим. Но тогда какой смысл бытия имеется в виду, если становящееся, видимое, мышление и долженствование суть сущие? Ни в коем случае не *тот*, от которого они отмежевываются. Такой смысл бытия бытует испокон веку.

Итак, прежнее понятие бытия недостаточно, чтобы назвать все то, что «есть».

Поэтому с самого основания и во всей широте его возможной сущности бытие надлежит познавать заново, если с нашей исторической сиюбытностью мы хотим обращаться как с исторической. Ибо те силы, которые противостоят бытию, т.е.

самые разделения, многообразно сплетаясь, определяют нашу сиюбытность, господствуют над ней, пронизывают ее и с давних пор удерживают ее в сумятице «бытия». Так, на основе изначального выпрашивания четырех разделений вырастает понимание: бытие, которое окружено ими, само должно превратиться в окружающий круг и основу всего сущего. Изначальное разделение, глубину и изначальное расхождение которого несет на себе история, есть различие бытия и сущего.

Но как оно происходит? Где философия может начать мыслить

его? Мы должны здесь не говорить о начале, а свершить его вторично; ибо оно *есть* то, что свершилось из необходимости начала, под властью которого мы стоим. Не напрасно мы, пребывая внутри разъяснения четырех разделении, непомерно долго задержались на разделении бытия и мышления. Оно и ныне еще несет на себе определение бытия. Мышление, проведенное через λόγος как высказывание, дает и сохраняет перспективу, в которой высвечивается бытие.

Если в связи с этим само бытие будет открыто и обосновано в *своем* изначальном отличии от сущего,

тогда необходимо открыть
изначальную перспективу.
Первоисток разделения бытия и
мышления, расхождение разума и
бытия показывает нам, что речь идет
не о чем ином, как об определении
бытия человека, проистекающем из
должной быть открытой сущности
бытия (φύσις).

С вопросом о сущности бытия
глубоко связан вопрос о том, кто есть
человек. Исходящее из этого
требуемое (nötig) определение
сущности человека не есть дело
произвольной антропологии, которая
представляет человека так же, как
зоология представляет животных.

Вопрос о человеческом бытии определяется теперь в его направлении и значимости *единственно* вопросом о *бытии*. Сущность человека следует постигать и обосновывать сообразно скрытому в начале указанию внутри вопроса о бытии как то *место*, в котором бытие нуждается для самораскрытия. Человек есть открытая в себе сиютность (Da). Внутрь оной поставляет себя и начинает действовать сущее. В связи с ним мы говорим: бытие человека, в строгом смысле слова, есть «сию-бытность» (Dasein). В основе сущности сию-бытности как места

раскрытия бытия должна быть изначально заложена перспектива раскрытия бытия.

Совокупная европейская концепция бытия, ее традиция и, сообразно этому, еще и ныне господствующее отношение к бытию сосредоточены в наименовании *бытие и мышление*.

§ 59. *Сущность человека (сиюбытность) как место бытия.*

«Бытие и время»: время как перспектива для истолкования бытия

Бытие и время, однако, есть наименование, которое ни в коей

мере нельзя ставить в один ряд с описанными разделениями. Оно отсылает к совершенно иной области вопрошания.

Здесь не просто «слово» время заменило «слово» мышление, но сущность времени с самой своей основы и единственно в области вопроса о бытии определяется, исходя из иных точек зрения.

Почему же непременно время? Потому что с самого начала европейской философии *ведущей перспективой* раскрытия бытия является время, но при этом она перспектива как таковая еще оставалась и должна была оставаться

сокрытой. Если, в конце концов, основным понятием бытия становится οὐσία, а это значит постоянное присутствие, что же тогда еще лежит неразгаданным (unenthüllt) в основе сущности постоянства и сущности присутствия, как не время? Но это «время» в сущности своей еще не развернуто и (на почве, в кругозоре «физики») не способно развернуться. Ибо как только в *конце* 2 реческой философии у Аристотеля начинается осмысление сущности времени, само время должно было восприниматься как некое присутствующее, οὐσία τις. Это выражается в том, что время

постигается из «теперь», всякий раз
и единственно настоящего.

Прошедшее есть «уже не-теперь»,
будущее «еще не-теперь». Бытие в
смысле наличности
(присутственности) становится
перспективой для определения
времени. Чем время не становится,
так это специально проложенной
перспективой истолкования бытия.

«Бытие и время» подразумевает
при таком осмыслении не книгу, а
нечто заданное. Собственно заданное
есть то, чего мы не знаем и что мы
лишь постольку знаем по-
настоящему, а именно, *как* заданное,
поскольку мы знаем, *спрашивая*.

Возможность вопрошания
значит: способность ждать, даже всю
жизнь. Эпоха, для которой
действительно лишь то, что быстро
идет и дает ухватить себя обеими
руками, считает вопрошание чем-то
«не от мира сего», чем-то таким, чей
счет не стоит оплачивать. Однако
существенным является не счет
(Zahl), а подходящее время (Zeit), т.е.
подобающий момент и подобающее
терпение.

Ибо ненавидит
Мыслящий Бог
Преждевременное созревание.

Гёльдерлин,
Из мотивов о «Титанах»

ПРИЛОЖЕНИЯ

Критические замечания М. Хайдеггера к тексту лекции

1. Начать с постановки вопроса «Что есть вообще сущее...» (ср. лишение φύσις могущества) недостаточно существенно исторически: (Лейбниц — ens creatum — христианско-богословский вопрос!

2. Точно так же с. 15 [= с. 31/33] [\[13\]](#) , прежде всего переход к «бытию» — к чему все и ведет — сомнительное место, слишком

жидкое и искусственное, кроме того, следующий затем вопрос о бытии не есть пред-вопрос.

Однако невозможное заключается в том, что благодаря этому предвопросу бытие берется само для себя, хотя и с намерением оное отменить.

Все это — без того, чтобы предварительно изначальным образом высказать само бытование (Wesung)! Мнение, будто с помощью подобной критики можно добиться переворота, ошибочно. Предвопрос в качестве критики понимания бытия и различия: только на основании

другого начала — но не как путь к этому!

Существенно *колебание* между бытием и небытием. Но прежде: как познать колебание, как оно задевает нас и заставляет колебаться. Не просто «становление» как перемена, а размах колебания между бытием и ничто.

Как мы при этом остаемся в плену у или—или, а вовсе не бытие как таковое - ничто как таковое — оба в их соотношении как *область колебаний* — как *исключающее наставление*. Кроме того, мы не знаем и не спрашиваем, по существу, погружается ли сущее в абсолютное

ничто или же только исчезает и изменяется.

Колебание на разных ступенях истины.

3. Вопросание могло бы со с. 1 сделать скачок на с. 16 [= с. 3 — 36] ниже, где утверждается — вдруг, — что вопрос касается основы бытия или что нам следует-де бытие понимать.

Вот неотложное требование, да какое! Постоянное требование поддерживать понимание бытия.

4. *Предвопрос* (с. 17) [= с. 36 сл.].

1) есть ли это *собственно* вопрос — воистину пред-варительный! ср. с.

21 сл. [= с. 45 сл.];

2) но как раз не в данной форме, ибо здесь на сомнительной почве предполагаемого различения — одна сторона упраздняется — и задается вопрос, как *обстоит дело с самим бытием*.

Сначала осознать трудность, что пока всего лишь словесный звук! И вопрос: как обстоит дело с бытием? как раз *подвергает сомнению*, что бытие можно *уловить собственным образом* (eigens) и непосредственно (17) [= с. 36 сл].

Этот вопрос, следовательно, в целом есть попытка поколебать «различение», а не просто

переместиться на его другую сторону ! Ибо движение целого идет от понимания бытия к свершению бытия — следовательно, настолько и преодоление понимания бытия является решающим!

С другой стороны, всерьез начинает восприниматься забытая и оставшаяся без вопроса платоновско-аристотелевско-кантианская позиция (П-А-К) — *понимание бытия утверждается как исторический факт и одновременно подрывается.*

5. Каковы пределы того, что охватывает данная лекция?

От слова «бытие» к «значению» — [о котором говорится] только, что

оное определено, и эта определенность происходит из распадаения начала. Но *само бытие* !

Как же о нем спрашивать?

Только из самого бытия (не из понимания бытия), само [бытие] обосновывать как наивопросительнейшее! ср. с. 35 [= с. 88 сл.].

Ср. в связи с переработкой описания ограничивающие отличия бытия от становления, видимости, мышления, долженствования — лишение *φύσις* могущества, особ. с. 5 сл. [= с. 8 сл.].

Лекция застревает на полпути не только потому, что она в своей узкой

постановке вопроса не доведена до конца — ср. набросок! *от понимания бытия к свершению бытия!* — но: потому что она в основе своей не выходит из тисков понимания бытия. И это не удастся потому, что вопрос — в том числе и основной — никак не ведет к сущности, т.е. к бытованию самого бытия.

Важно разъяснять *понятие* бытия и его истории — важен факт понимания бытия и его фактичности, но все это лишь в том случае, если забвение бытия будет раскрыто как собственно свершение и ввергнуто в *эту* свершаемость, т.е. в лишение *φύσις* могущества, в конец

«метафизики», в потребность необходимости другого начала как основание *сию-бытности*.

Первая редакция рукописных страниц 31—36

Уже по этому вопрошанию, связанному с тройной основой слова бытие [\[14\]](#), мы можем заключить, что разговоры о пустоте этого слова и темноте его значения сами довольно-таки пусты и поверхностны. И поэтому, безусловно, нужно специально добавить: мы не хотим стать жертвой ложной и легкомысленной переоценки этимологии; мы не

придерживаемся мнения, что можно, возвращаясь прямым к основному значению исходного глагола, чудом выявить сущность бытия в целом. Это невозможно, даже если трезво принимать установленные исходные значения и продумать то обстоятельство, что изначальное, первичное сказывание как бы еще не обязательно должно и может исчерпывать полную сущность явленного-в-слове (Zum-Wort-gebracht) при его становлении. Но, с другой стороны, мы избегаем столь же поспешного отказа от этимологии на том основании, что основные значения якобы отмерли. То, что

выжило, от этого не сделалось понятным, ибо через простое отмирание ничто не возникает; а единообразие вербальных отклонений в спряжении глагола «быть» все же не есть ничто. Основные значения исходных слов могут, однако, кое-что существенно прояснить при условии, что наша постановка вопроса была до этого достаточной и мы не забыли, что вопрос о происхождении языка играет здесь существенную роль и что вопрос этот является, со своей стороны, метафизическим. Именно языкознание вопрос о происхождении языка не может даже

поставить, не говоря уже о том, чтобы на него ответить; оно может лишь, руководствуясь более или менее отчетливым представлением о первоисточке, отыскать, собрать и истолковать так называемые языковые факты.

Что же дало нам этимологическое рассмотрение слова «бытие»? В основе своей то же самое, что и рассмотрение словесной формы. Субстантивированный инфинитив есть как бы окончательный вариант самого общего, абстрактного значения слова, и этимология показывает, что первично определенные значения

смешались и стерлись до того же самого общего значения, которое выражено инфинитивом. Положение вещей *можно* рассматривать именно таким образом, и только сообразно этому с полным правом *можно* отвергнуть всякие объяснения слова «бытие» как бесплодные. Но так поступать мы *не должны*. Уже попутно развернутые вопросы поставили нас в тупик. И вопросы эти станут еще настоятельней, когда мы установим, что и вся грамматика в отношении своей пригодности к изначальному истолкованию сущности языка заслуживает вопроса, в особенности понимание

так называемой неопределенной формы!

В конце концов рассмотрение словесной формы, так же как и отыскивание исходных значений, имеет решающий смысл, только, пожалуй, сам способ, *каким* это достигается, неплодотворен, а всякое суждение создает путаницу и мешает настоящему вопрошанию.

Поэтому не стоит прекращать объяснение слова «бытие» как бесполезное занятие, а следует взяться за дело изначальнее и продолжить его на том пути, который вновь приведет к вопрошанию нашего основного вопроса.

Отглагольное существительное «бытие» проявляет себя, будучи двояко, т.е. грамматически и этимологически, рассмотренным, как закрепление и сохранение наиболее далекого и стертого значения, которое вообще еще допускает глагол по отношению ко всем своим отклонениям и многообразным этимологическим основам. Это распыленнейшее значение объясняется и оправдывается еще и логически и в качестве этого неопределенного значения годится для любого отклонения, только в таком виде и становясь пригодным для

бесконечного разнообразия
единичного сущего, к которому
всякий раз обращаются, высказывая
его в одной из словесных форм. Так
это неопределенное значение все же
становится самым привычным и
знакомым. В высшей степени
всеобщее, «абстрактнейшее» —
логика понимает как высший род —
genus. Пока онтология своей темой
делает бытие в этом наиболее общем
значении, и именно с целью
установить, что здесь в дальнейшем
больше нечего сказать, она имеет
дело, по ее собственным словам, с
ens in genere. Все это обладает почти
неоспоримой ясностью: данное

учение есть, так сказать, всеобщее достояние, но именно поэтому для нас подозрительно.

Нам вовсе не нужно идти слишком далеко, чтобы разрушить названные очевидности о слове и понятии «бытие». По-настоящему цепко мы должны ухватиться лишь за то, чего мы уже добились «одними только» «наблюдениями над языком».

Мы постоянно сказываем бытие в повседневно свершающейся речи, используя его различнейшие словесные отклонения: он был, вы были, мы были бы, были... будь так любезен и т.п., а сколь часто и

постоянно мы употребляем «есть»? Из-за разнообразия этих отклонений мы и понимаем бытие всякий раз сообразно, т.е. в некоей определенной и совершившейся форме. Его значение вовсе не есть неопределенное и пустое; это только так кажется, если мы держимся за «инфинитив» и даже поднимаем его до существительного. Однако есть ли инфинитив, если понимать его логически, нечто самое абстрактное: пустая всеобщность объемлющей категории? Можем ли мы применять субстантивированный инфинитив глагола «быть» в качестве рода и подчинять онному упомянутые

отклонения как виды, частные случаи или единичные примеры? Мы тут же без особого напряжения видим, что этого не получается, логика нам в этом отказывает. Ведь и самый инфинитив, и соответственно этому отглагольное существительное именно *не* -определенны. Но вот вопрос: в каком смысле? Уже грамматика дает нам понять через имя самой грамматической формы, что единичные отклонения здесь более не проявляют себя. Под влиянием грамматического толкования языка инфинитив и его негативный характер привыкли понимать в смысле *больше-не-*

имения. А что, если бы неопределенность инфинитива попробовали однажды понять не как больше-не, а как еще-не? Неопределенность не как оную пустоты, где ничего нет, а как оную наполненности, которая в качестве таковой не ограничивает себя единичным, но которая одна только и оказывается на это способной. И таким образом, «инфинитив» — в качестве грамматического обозначения, а это всегда есть языковое истолкование — двусмыслен вопреки воле грамматиков. Если «бытие» считается пустым словом, то это

идет не от смысла самого бытия, не от характера слова, а только от вполне определенного логического толкования и тем самым безотносительно как к сущности языка, так и к сущности бытия.

Таким образом, факт, требующий нашего объяснения, приобретает все более странный характер. Слово «быть» на самом деле не пустое, но фактически все же ложно истолковано в качестве такового. Случайностью это быть не может, точно так же, как и пренебрежение чудом языка, свойственное и логике, не может считаться пустяком. Поэтому этот двойной процесс

выхолащивания и пренебрежения языком мы должны проследить в его главных стадиях до последнего основания.

Толкование инфинитива как абстрактно всеобщего идет мимо сущности этой словоформы, а, кроме того, отношения с разнообразными отклонениями глагола оставляет в полной неопределенности. Там, где они специально подчеркиваются, это происходит в заслуживающем внимания ограничении одной глагольной формой — формой «есть». Слово «быть» служит инфинитивом к есть; таковым же оно является и по отношению к я есмь,

ты еси; однако «есть» имеет преимущество. Спрашивается: 1) почему? 2) какое обратное действие это оказывает, в свою очередь, на понимание значения слова «бытие»?

Преимущество «есть» перед прочими глагольными формами имеет, по-видимому, своим основанием особую частоту употребления его в речи. Но такое понимание и обоснование существа дела было бы поверхностным. Конечно, «есть» есть самая распространенная и свойственная всем германским диалектам форма, однако ее широкое распространение, как и частота употребления, имеют

своей основой особую
направленность значения и
многозначность «есть». Эта основа
лежит, впрочем, еще глубже и
восходит к своеобразному первенству
одной вполне определенной манеры
сказывания в языке.

Мы исходили из многозначности
«есть». Достаточно отдельных
примеров: «Бог есть», т.е.
существует; «Доклад (есть) в
аудитории 5», т.е. состоится там; «Он
(есть) из Швабии», т.е. родом оттуда;
«Чаша (есть) из серебра», т.е.
изготовлена из, сделана из;
«Крестьянин (есть) в поле», т.е. ушел
туда; «Книга (есть) моя», т.е.

принадлежит мне; «Он (есть) при смерти», т.е. находится на смертном одре; «Красное (есть) левый борт», т.е. представляет его; «Собака (есть) в саду», т.е. находится там. «Над всеми вершинами (есть) покой». Значит ли это: находится? царит? существует? Нет! «есть», может быть, еще и «властвует», но все же «есть»!

Мы видим уже по одному этому голому перечислению, что понимаем «есть» в богатстве его возможных значений (от пустоты понятия бытия не осталось и следа), и замечаем также, хотя еще неопределенно, как все эти значения некоторым образом

отчасти сходятся в одном
направлении, которое мы, правда,
поначалу с трудом можем выразить.
Для приблизительного и
предварительного обозначения,
пожалуй, достаточно, если мы
скажем, что здесь «есть» всегда
некоторым образом означает: быть в
наличии, «стоять-в-себе» и т.п.

Инфинитив «быть», понятый из
этого «есть», становится
обозначением самодостаточного
глагола, подобно таким, как падать,
приходить, петь, светить и т.д. Но
если мы, например, скажем: «er ist
gewesen; wir sind gegangen; sie ist
gestorben», мы обнаружим связь

«есть» с другим глаголом и его определенными формами; «есть» помогает форме глагола образовывать перфект от ходить, умирать и самого быть. Быть здесь выступает, как говорит грамматика, в функции «вспомогательного глагола».

Если мы скажем «дом (есть) просторный; лиса (есть) хитрая; бук (есть) лиственное дерево; его отец (есть) ремесленник», то обнаружим «есть» на том месте в предложении, которое бросается в глаза, а именно, между подлежащим и сказуемым, и как раз так, что «есть» связывает их

друг с другом: «есть» имеет здесь характер *связки*.

Неудивительно поэтому, что «есть» при этой тройной энергии значений — как глагол самостоятельный, глагол вспомогательный, и как связка — обеспечивает себе своеобразное преимущество, и что принадлежащий ему, таким образом, инфинитив «быть», исходя из этого, определил себя в своем решающем значении. Кроме того, соотношение этих трех направлений значения никоим образом не прояснилось; еще меньше сказано о том, можно ли вообще по-настоящему обосновать

это тройное обозначение глагола «быть». При таком запутанном и не одно столетие существующем порядке вещей все заканчивается каждый раз тем, что как только пытаются определить сущность бытия, предпочтение получает либо первое, либо третье направление значений, второе же, в определенном смысле самое существенное, вообще обходят вниманием, что весьма показательно.

Если мы поразмышляем над традиционным пониманием инфинитива, то нам покажется совершенно правомерным, что инфинитив «быть» как последующая

абстракция относительно своего значения определяется из «конкретного», наиболее непосредственного и доступного «есть», т.е. из «есть» в смысле: земля есть (существует), и «есть» в смысле «Земля есть планета» (связка); бытие (существование) как определение сущего в смысле наличного и бытие как определяющий момент высказывания. Нетрудно увидеть, что оба значения связаны друг с другом, поскольку высказывание высказывается о сущем (наличном). Это отношение высказывания (суждения) к предмету высказывания есть отношение согласия, т.е.

истины. Эта двойственность уже у Аристотеля приводит к тому, что «есть» приобретает еще более широкое значение. Оно выступает нам навстречу, если мы, подчеркивая, говорим: Земля *есть* планета, т.е. в действительности, воистину, истинно так, что Земля есть планета. «Быть» имеет здесь значение истинности.

В связи с пониманием сущности истины и тем самым в соответствии с толкованием того или иного предложения (высказывания-суждения) всякий раз получается различное истолкование «есть»: в качестве связки, в качестве

«существовать» и «быть истинным». Все это, в свою очередь, влияет на определение сущности бытия вообще. Так, например, понимание «есть» как связки у Аристотеля, Лейбница, Гоббса, Канта, Гегеля, Шопенгауэра и Ницше совершенно различно. Несмотря на это, данное различие вращается в совершенно определенном кругу возможностей, который заранее очерчен изначально господствующим в сокрытости, а позже и вовсе не замечаемым, тем паче неразъясненным греческим пониманием бытия.

Как бы ни поучительно было подробней заняться этими

взаимосвязями, для нас существенно теперь только *одно*: увидеть, как определение бытия свершается, выходя из «есть». На основании прочно владеющего нами отчуждения от бытия и от вопроса о бытии мы постоянно подвергаемся опасности те разъяснения, к которым мы теперь прибегаем, истолковать как проблему словесных значений, как игру словами. Чтобы еще раз убедиться в этом, укажем только на то, куда может завести и какие последствия может иметь отчуждение от бытия.

Когда в середине XIX века философия немецкого идеализма

стала уже недоступной, но вместе с тем и английский, и французский позитивизм удовлетворял не полностью, существенное влияние приобрел Шопенгауэр. Какое сильное воздействие, и положительное, и отрицательное, Шопенгауэр оказал на Ницше, известно. В 9-й главе первой книги второго тома «Мира как воли и представления» Шопенгауэр дает истолкование «есть» как связки, причем чисто «логической». Предназначение ее таково: выразить объединенность и разъединенность двух понятийных областей. К этому он добавляет: «Благодаря ей (связке)

каждый глагол можно выразить при помощи его причастия. (Лошадь бежит — есть бегущая; птица поет — есть поющая.) В связи с этим всякое суждение состоит в употреблении глагола и наоборот. Соответственно этому, и значение связки состоит в том, что в субъекте одновременно мыслится и предикат — не более того. Теперь посудите сами, к чему сводится содержание инфинитива связки — "быть". Но он ведь и есть главная тема профессорской философии нашего времени». Еще неизвестно, что здесь более поверхностно, профессионально, посрамленная Шопенгауэром

профессорская философия, по отношению к которой он окажется прав, если исключит из нее профессоров Канта, Фихте, Шеллинга, Гегеля, — или же его, Шопенгауэра, толкование «бытия» из полного непонимания связки, каковое, впрочем, совершается в русле прокливаемой Шопенгауэром школьной философии.

Но шопенгауэровское толкование бытия из «есть» как связки, т.е. из предложения и мышления, оформилось в школу у Ницше, и не только в его юношеских сочинениях, но в тот период, когда он готовил главное свое произведение

«Воля к власти» и стал резким противником Шопенгауэра. Ницше говорит: «Суждение есть вера, что нечто *есть* так-то и так-то, а *не* познание» (п. 530). В суждении нечто приравнивается другому нечто — это приравнивание и уравнивание значит: то, что встретилось, ставить в один ряд с устоявшимся, уже наличным. «Уравнивание есть то же самое, что и превращение усваиваемой материи в тело амебы» (п. 501). «Воля к равенству есть воля к власти. — Вера, что нечто есть такое-то и такое-то (сущность суждения), есть следствие некоей воли: оное *должно*, насколько это

возможно, быть равным». Этим уподоблением мы вносим определенную стабильность в постоянное изменение. «То, что мы в нашей вере должны быть стабильны, чтобы преуспевать, привело к тому, что «истинный» мир — не переменчивый и становящийся, а «сущий» (п. 507). Для Ницше так же, как и для греков, сущий означает «неколебимо стоящий» («beharrend-stehend»); а бытие представляет собой только перспективу «есть» в суждении — приравнивающего приведения-к-стоянию. «Бытие» происходит из логики. «Логика есть попытка уразуметь действительный

мир по созданной нами схеме бытия, вернее: сделать себя формулируемыми, предсказуемыми» (п. 516). «Сущее относится к нашей оптике» (п. 517). Здесь бытие — всего лишь биологически необходимая схема поддержания жизни и роста, имеющая своим истоком уравнивающую функцию логического предложения.

Еще дальше в том направлении, которое в определенном смысле было намечено со времен Аристотеля и согласно которому «бытие» определялось из «есть» предложения и, таким образом, окончательно уничтожалось, идет

философское движение, сконцентрированное вокруг журнала «Erkenntnis». Здесь полагают, что прежняя логика должна быть прежде всего строго научно обоснована и выстроена при помощи математики и математического исчисления, чтобы затем создать «логически корректный» язык, в котором положения метафизики, будучи лишь видимостью предложения, станут невозможны. Так, одна статья в этом журнале (II, 1931, с. 219 сл.) называется «Преодоление метафизики логическим анализом языка». В ней происходит крайнее уплощение и выхолащивание

традиционной теории суждения под
видом математической научности.
Здесь подводится черта под
последними результатами
философской мысли, начатой
Декартом, для которого истина была
уже не открытостью сущего и
вследствие этого укоренением и
внедрением сиюбытности в
раскрывающееся сущее, но истиной,
переведенной в *достоверность* — в
простую гарантированность
мышления, и именно
математического — против всего для
оного немислимого. Это понимание
истины как гарантии мышления
привело к окончательному

обезбоживанию мира. Мнимое
«философское» направление
сегодняшнего математико-
физикалистского позитивизма
намеревается обеспечить
обоснование этой позиции. Не
случайно, что этот вид «философии»
готов обеспечить и основания
современной физики, в которой
разрушены все связи с природой. Не
случайно и то, что этот вид
«философии» внутренне и внешне
связан с русским коммунизмом. Не
случайно далее, что этот вид
мышления празднует свои триумфы в
Америке. Все это *суть* лишь
последствия того якобы только

грамматического обстоятельства, что бытие понимается из «есть» и «есть» истолковывается в зависимости от той или иной концепции высказывания и мышления.

Тот «факт», что бытие для нас чуть ли не пустое слово с улетучивающимся значением, прояснялся до сих пор в разных аспектах. Мы выявили, что стоит и свершается по ту сторону [этого факта]: отчуждение от бытия, сопровождающееся все возрастающей поверхностностью: бытие как инфинитив, инфинитив как общее понятие, в своей всеобщности безразличное и

неопределенное по отношению к
многообразию словесных
отклонений. Правда, среди этих
отклонений *одно* подчеркивается
особо: «есть». Но это «есть»
понимается либо как «наличность»,
либо как простая связка, в
зависимости от понимания истины в
смысле одного специального
определения логоса, высказывания.
Подобно тому, как истолкование
логоса есть мерило всякой
грамматики и грамматических форм,
это же толкование логоса
предопределяет и понимание истины
как совпадения высказывания с
предметом и тем самым с

пониманием предметности как бытия и как связки. То, что для всей европейской философии со времен Аристотеля и доныне вопрос о бытии поверяется логосом, выдает уже наименование определений бытия как «категорий»: способов сказывания и сказанности. Бытие понимается и толкуется в перспективе мышления, которое само подвергается при этом различным толкованиям. Формула «бытие и мышление» может служить нам кратким напоминанием об этой взаимосвязи. Хотя философия постоянно вопрошает о сущем, она возвращается при этом в одном и том

же, все менее различимом понимании бытия, границы которого в дальнейшем должны быть определены более четко. Философия все больше увязает в истолковании намеченного со времен греков горизонта всего понимания бытия: бытие и мышление.

Крайнее и поверхностнейшее ложетолкование как бытия, так и мышления недавно широко распространилось в математической логике, логическом истолковании языка, познания и предмета познания. Сомнительность этого начинания показывает себя наиболее убедительно в той слепоте, с которой

действует эта якобы самая ясная и строгая научная философия. Она не замечает противоречия, которое заключается в том, что математическое мышление есть только вполне определенная и в предметном отношении совершенно пустая форма мышления, и в контексте таковой все еще предполагает логику и предметную соотнесенность вообще, так что при помощи математического метода не сможет быть понято и осмыслено мышление как таковое, а тем паче завершенное и изначальное мышление бытия. Это лишь необходимое следствие той

абсурдной постановки вопроса, для которой все положения метафизики суть мнимости, а метафизика бессмысленна.

Однако вплоть до выхода в эту абсурдность слово «бытие» все еще сохраняет смысл, пусть даже и смысл так называемого логически корректного полагания чего бы то ни было как положенного в чистом мышлении. Кроме того, мы видели, что бытие в своих словесных отклонениях, в различении наличности и связки обнаруживает многообразие значений; что даже при внешнем отчуждении слово «бытие» не пустое и тем самым

значения своего не теряет, а просто более не может или же не хочет быть постигнутым.

Пора поэтому этот стоящий под вопросом факт осветить как бы с новой стороны, доказав, что при всей мнимой пустоте и кажущейся туманности бытию приписывается вполне определенный и повсеместно господствующий смысл, однако таким образом, что оный никак более в качестве такового не извлечь, ибо отчуждение от бытия и тем паче от вопроса о бытии вопреки всякой онтологии так бурно процветает на всех перекрестках, что уже совсем

непонятно, как это бытие может еще иметь какой-то смысл.

**Послесловие Петры Йегер,
издательницы немецкого
текста**

I

Представленный здесь 40-й том собрания сочинений содержит текст лекций летнего семестра 1935 года, просмотренный самим Мартином Хайдеггером для публикации в 1953 году. К этому в качестве приложения добавлены его «Критические замечания к тексту лекции» и одна из первых редакций рукописных страниц 31—36. Она значительно

расходится со второй редакцией, опубликованной в 1953 году. В частности, в опубликованной редакции отсутствует экскурс в истолкование связки (копулы) у Шопенгауэра и Ницше.

[Номера страниц, соответствующие первому изданию у Макса Нимейера, отмечены маргиналиями [\[15\]](#) .] Рукопись была сопоставлена с [правкой], произведенной братом философа Фрицем Хайдеггером. Данная рукопись насчитывает только 73 страницы. Страницы 74—81 в архиве отсутствуют. Проверенный же текст охватывает 81 полную рукописную

страницу. Круглые скобки, употребленные Хайдеггером для пояснений и дополнений в отдельном издании, которые, по-видимому, появились одновременно с текстом лекции, не всегда совпадают с рукописными. В таких случаях круглые скобки были заменены на квадратные.

При работе над данным изданием стало очевидным, что некоторые установленные Хайдеггером правила для издания своих сочинений выявились в его собственной обработке текстов, предназначенных для публикации (например, вычеркивание «и» в

начале предложения, конечная позиция глагола). Поскольку уже сам автор определил, что должно появиться в печатном тексте, то и мы придерживались того же; за исключением одного: Мартин Хайдеггер сам для себя составил некий набросок содержания лекции. В этом «плане лекции» обозначен в виде ключевых слов ход мысли. Составленное нами оглавление ориентируется на хайдеггеровский «план лекции». Его характеристики частично приняты дословно; ключевые слова сформулированы соответственно указаниям Хайдеггера и дополнены за счет

фактического содержания рассматриваемых вопросов. Цитаты из Ницше взяты Хайдеггером из издания Крёнера (Kröner) *Nieizsche-Großoktav-Ausgabe*.

II

Первая публикация этой лекции в 1953 году вызвала оживленную публичную дискуссию, по поводу которой Мартин Хайдеггер сам высказался в письме редактору газеты «Die Zeit» доктору Левальтеру от 15 сентября 1953 года, опубликованном в выпуске 8, № 39 от 24 сентября 1953 года.

«"Введение в метафизику", прочитанное в летнем семестре 1953 года, было выбрано в качестве первой из уже давно запланированных публикаций, ибо тематически я считаю ее наиболее подходящей для того, чтобы осветить участок пути, лежащий между "Sein und Zeit" (1927) и последними публикациями. Поэтому и новое, седьмое издание "Sein und Zeit", одновременно вышедшее в том же издательстве, содержит ссылку на это "Введение".

Ваше толкование фразы (ср. "Die Zeit" от 13 августа), выхваченной из лекции (с. 152 [\[16\]](#))

удачно во всех смыслах, как и интерпретация других фраз в целом верно характеризует мою политическую позицию с 1934 года. Не было ничего проще, чем выхваченную фразу наряду с другими, которые Вы приводите, вычеркнуть из предназначенного к печати манускрипта. Я этого не сделал и не стану делать и впредь. Ибо, во-первых, эти фразы принадлежат лекции исторически, во-вторых, я убежден, что лекция вполне выдержит их, если читатель научен ремеслу мышления.

Что тогда было максимально допустимым в подобной лекции, а

что нет, сегодня могут оценить лишь немногие. Но я знаю, что те слушатели, которые имеют уши, поняли сказанное весьма точно».

Критика, касающаяся прежде всего фразы на 152 странице издания Нимейера, не смолкла, она зазвучала также в диалоге, развернутом 23 сентября 1966 года журналом «Spiegel» (опубликован в № 23 30-го выпуска, 31 мая 1976 года).

18 марта 1968 года Хайдеггер писал в письме к господину С. Цемаху в Иерусалим:

«По поводу одного места в Вашем тексте я не могу не

высказаться. Из прочитанной в 1935 году и дословно воспроизведенной в публикации лекции "Введение в метафизику" все время выхватывается одна фраза на с. 152, а лекция в целом, из коей вытекает, что моя позиция по отношению к национал-социализму в то время была уже однозначно враждебной, обходится вниманием, поэтому понятливые слушатели этой лекции также уразумели, как следует понимать данную фразу. И только партийные шпики, которые — как мне было известно — присутствовали на моей лекции, поняли, да и должны были понять,

эту фразу иначе. Приходилось время от времени швырять этим людям кости, чтобы сохранить свободу учения и слова.

Попутно следует заметить, что мое пресловутое неприятие техники есть великое заблуждение (ср. "Вопрос о технике", доклады и статьи 1953 года).

Наконец, я хотел бы отослать к своей лекции о Ницше 1936 — 1940 годов, которую каждый слушатель однозначно понял как принципиальное расхождение с национал-социализмом».

Какими бы основательными ни были противоречивые мнения по

поводу того, имелась ли стоящая в скобках фраза на 152 странице издания Нимейера у Хайдеггера в рукописи или нет — в первой корректуре ее не было, — мы признаем за автором бесспорное право при издании лекции вносить в манускрипт исправления и пояснения. Страницы рукописи, вызывающие сомнение, в наследии отсутствуют. На основании списка и одного корректурного листа 1953 года можно предположить, что Хайдеггер сначала сам вычеркнул фразу: (И если теперь ту смехотворную науку апоретики прикладывать к учению о ценностях,

то все станет еще комичнее и перейдет в бессмыслицу», а затем заменил обозначение «des N.S.» [т.е. «национал-социализма»] на «этого движения» и добавил предложение в скобках.

III

За возможность издать этот том мне хотелось бы весьма сердечно поблагодарить профессора доктора Фридриха-Вильгельма фон Херманна (Friedrich-Wilhelm von Hermann) и доктора Херманна Хайдеггера (Hermann Heidegger) за предоставленную помощь словом и делом при оформлении текста.

Профессору доктору Вальтеру Бимелю (Walter Biemel) и доктору Хартмуту Титьену (Hartmut Tietien) я благодарна за их помощь в расшифровке рукописи, в частности, доктору Хартмуту Титьену за поддержку в прояснении оставшихся трудностей при чтении корректур. Доктору Луизе Михаэльсен (Luise Michaelsen) я благодарна за помощь в тщательной вычитке гранок.

СПИСОК ОСНОВНЫХ ПОНЯТИЙ И ТЕРМИНОВ,

**употребляемых М.
Хайдеггером,
и их русские эквиваленты**

Философия

Хайдеггера

неотделима от его языкотворчества,
т.е. от поэзии в первичном,
греческом значении этого слова.
Зиждется она на семантическом
родстве однокоренных и
семантическом сближении
созвучных слов, поиск и
использование которых призваны
высветлить их первичную языковую
основу, скрывающую в себе
первоисток бытия.

Переводчик пытался сохранить
эту систему, иногда расширяя ее (а

кое-где, возможно, и сужая) в соответствии со словообразовательными особенностями русского языка.

1. Стержневые для данной работы слова

Sein

бытие (неопределенная определенность)

sein

быть, стоять, приводить к стоянию,

ограничивать, входить в нескрывтость

Dasein

сиюбытность, историческое бытие,

бытие человека как сущего

Logos, Sammlung

логос, собрание

противустремительного

Alētheia, Wahrheit

истина (несокрытость, бытие)

Physis

быти

как восходяще-пребывающее

властвование

Dichten

поэзия (мышление, сказ,

сказывание, язык)

Sage,

Sagen

сказ,

сказывание

Schein

вид

1) слава, сияние, явление,

2)

кажимост

Gewalt,

Walten,

das

aufgehend-

власть, властвование,

восходяще-пребывающее

verweilende

Walten

властвование

das

Übergewalt

сверхвластие

das

Überwältigende

сверхвластительное

Gewalttat,

Gewalttätigkeit

властность,

властодействие; властидеятельность

Fug,

Fuge,

Gefüge

лад,

слаженность, склад

Unfug

неск

das

Unheimliche,

das неуютно-зловещее,

Unheimlichste

но

(человек)

Vernehmen,

Vernehmung

разумение

fragen,

befragen,

Fragwürdigkeit

вопрошательство/

спрашивать

вопрос

2. Общие слова

Abwandlung	отв
------------	-----

Anblick	зр
---------	----

Angst	бояз
-------	------

Ansehen	ви
---------	----

Ansicht	обл
---------	-----

воззрение

Anwesenheit	пр
-------------	----

Auseinandersetzung	р
--------------------	---

Ausgestaltung	в
---------------	---

стат

Aussehen	вид
----------	-----

Aussicht	ви
----------	----

das

Besondere	особенно
-----------	----------

eigen	собст
-------	-------

eigentlich	собст
------------	-------

das

Einzelne

отдельное,

единичное

entbergen

откры

Entborgenheit

от

Enthüllung

разга

Entschlossenheit

реш

Entschlossensein

реш

Entwurf

на

Ereignis

со

e

röffnen

раскрывать

Eröffnung

раскр

Erschlossenheit

Furcht

стра

Gepräge

за

Geschehen,	
geschehen	свершение,
свершаться	
Geschehnis	свер
Gestalt	ста
обличье	
Gestaltung	пост
стат	
Grund,	
Gründung	основа,
основание	
Not	потреб
Notwendigkeit	н
Offenbarkeit	явс
Offenbarmachen	обн
Prägung	заг
Scheu	опас

Schrecken

ужас

das

Seiend,

die

Seiendheit

сущность, сущность

das

Seiendsein

бытие-

сущим

Stand

стоян

состояние

Stätte

мест

Unverborgenheit

несс

Urbild

пер

Ursprung

перво

Verbergen

скры

Verborgenheit

сс

verdecken,

Verdecken

прикрывать,

прикровенность, прикрытость

verschließen,

Verschlossenheit

закрывать,

замыкать, замкнутость, закрытость

Vorbild

пр

Werk

творе

ins-Werk-

setzen

ВНОСИТЬ-В-

творение



[1] Cp. Послесловие

[2] Cp. H.Rickert. *Die Logik des Prädikats und das Problem der Onthologie* . 1930. S. 205

[3] Cp. Wegmarken. *Gesamtausgabe*. Bd. 9. Frankfurt a.M.,

1976, S. 104.

[4] В связи с этим разделом ср. Ernst Fraenkel, *Das Sein und seine Modalitäten // Lexis* (Studien zur Sprachphilosophie. Sprachgeschichte und Sprachforschung), Johannes Lohmann Bd. II. 1949. S. 149 ff.

[5] В немецком тексте — субстантивированный инфинитив: Essen, Leiden (*прим. переводчика*).

[6] Современные немецкие формы переведены древнерусскими для сохранения двучленной конструкции (*прим. переводчика*).

[7] Разнообразие (*греч.*)(*прим. переводчика*).

[8] В русском и старославянском близким звуковым составом обладают формы прошедшего времени: был, были и т.д.; повелительного наклонения: будь, будьте (*прим. переводчика*).

[9] Backbord - левый борт. Красный цвет - сигнальный огонь левого борта (*прим. переводчика*).

[10] Есть ли надобность говорить, что во многих случаях перевод неприемлем для русского языка и что он представляет собой кальку с немецкого? Последний

пример из известного стихотворения Гете, переведенного Лермонтовым: Горные вершины спят во тьме ночной... (*прим. переводчика*).

[11] Немецкое слово «Schein», переводимое **как** «видимость», имеет два значения: сияние и кажимость (*прим. переводчика*).

[12] По поводу этой печально знаменитой фразы см. разъяснения самую Хайдеггера, которое издательница немецкого текста приводит в своем послесловии, с 232* (*прим. ред.*).

[13] Первая страница - рукописный текст М.Хайдеггера. В

квадратных скобках указаны страницы по изд. V. Klostermann (*прим. ред.*).

[14] Всюду в этом тексте Хайдеггер пишет существительное «бытие» и инфинитив «быть» в старой орфографии «Scyn», «seyn» (*прим. ред.*).

[15] М. Heidegger, *Einführung in die Metaphysik*. Max Niemeyer Verlag, Tübingen, 1953. Данные номера страниц в наст. изд. опущены (*прим. ред.*).

[16] С. 152 по изданию М. Niemeyer: с. 208 в издании V. Klostermann. Речь идет о

предложении, в котором наряду с уничижительными отзывами о существующей de facto философии национал-социализма говорится о «внутренней истине и величии этого движения» (*прим. ред.*).